الإشارة في أصول الكلام

للإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرّازي

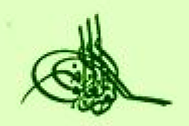
حَقَّقَهُ

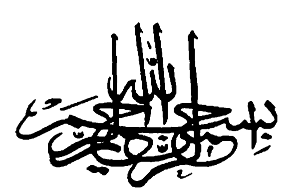
محمد صبحي العايدي ربيع صبحي العايدي

ويليه ملحق ببيان الأخطاء والتحريفات
التي وقعت للمحقق السابق لهذا الكتاب

قدم له

د. أكرم عبد الوهاب الموصلي د. علي الفقير





الإشارة في أصول الكلام

المؤلف ومن في حكمه :
محمد صبحي العايدي ، ربيع صبحي العايدي .
عنوان الكتاب :
الإشارة في أصول الكلام للإمام فخر الدين الرازي .
عدد الصفحات : ٤٢٦ صفحة
الموضوع الرئيس :
العقيدة الإسلامية ، علم الكلام ، علماء الكلام .
قياس القطع : ١٧ × ٢٤سم
تمت المراجعة والتصحيح والإخراج والتنضيد في :
مركز نور العلوم للبحوث والدراسات
فرز الألوان : SuailiqArt®

الطبعة الأولى
١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

رقم الإجازة : ٤١٥٩/ ١٢/ ٢٠٠٦
رقم الإيداع : ١٤٩/ ١/ ٢٠٠٧

تقديم

فَضيلَة العلامة

الدّكتور أكرم عبد الوهَّاب الموصِليّ حفظَهُ اللهُ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وصلاةً وسلاماً على سيِّدنا رسول الله وعلى آله وأصحابه أجمعين

وبعد:

فلقد اطَّلعتُ على كتابِ «الإشارة» للإمام العلّامة الرَّازيّ، الذي عُرِفَ بفرطِ ذكائهِ وألمعيَّتِه، وعِظَم مؤلفاتِه، وهي في المقدِّمةِ لطلّابِ معرفة عُلومِ الكلام أو أصول الدِّين، فوجَدتُ الكتابَ «الإشارة» قد دلَّ مَبناهُ على معناه، وواضحٌ جداً أنَّ هذا الكتاب إنَّما كان له بعد كتبٍ أَلَّفَها، وأنَّه بعد كتابِ «الأَربعين» وبخاصَّة أنَّ كثيراً مِن عناوينهِ هي عناوين «الأربعين».

ووجدتُ المحقِّقَينِ الكَريمَينِ بذَلا جُهداً في تحقيقِهِ بالرُّجوعِ إلى نُسختي الكتاب أوَّلاً، وكشفِ كثيرٍ مِن عباراتِ هذا الإمام الجليل، مع رُجوعِهما إلى بعضِ كتبِهِ الأُخرى لحلِّ بعضِ عباراتِهِ في هذا الكتاب، وخيرُ مَن يوضِّحُ العبارةَ صاحِبُها.

كما أنَّ المحقِّقَينِ لم يُثقلا كاهلَ «الإشارة» بالتَّحقيقِ إلّا ما دعتْ إليه الضَّرورة للبيان، مع أنَّه أيضاً كتاب «إشارة»، ومقتضى الإشارة الخفَّة واللّطف، كما عَمدا إلى تخريجِ ما وردَ فيه مِن الآثار والأخبارِ، وردِّها إلى مظانِّها مع بيانِ درجتِها صحةً وضعفاً.

فَجزى رَبيعاً - ربُّنا - ومحمَّداً	ألعايديَّ بما جَزى أهلَ التُّقى
وأراهُما أجراً عَظيماً وافِراً	ونَعيمَ خيرٍ زاهِراً وموفَّقا
وحَباهُما خَيراً يُقيمُ على المَدى	مادامَ فينا ذا الكتابُ محقَّقا
وإمامُنا الرَّازيّ حَازَ بجنَّةِ الـ	فِردَوسِ نِعمَ المُلتقى والمرتَقى
بـ«إشارةٍ» و«الأربعينَ» وكلُّ ما	نَفعَ العِبادَ مِن «الكَلام» موثَّقا
هيَّا إلى التَّحقيقِ إنَّ نوالَه	في العِلمِ يَغدو ساعِداً أو مِرفَقا
ولكمْ جزيلُ المدحِ في أفيائِه	يَزهو وسَلسالُ الكَلامِ مُنمَّقا

د. أكرم عبد الوهاب الموصلي

المدرس في كلية أصول الدين الجامعية / الأردن

ومدير دار النور للعلوم الشرعية والإسناد في الموصل

تقديم فَضيلَة العلامة

الدّكتور علي الفقير حفظَهُ اللهُ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على سيِّدنا محمَّد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فقد رَغِبَ إليّ أخ كريم باحث، ومحقق واعد، الشيخ محمد العايدي،وشقيقه الشيخ ربيع، أن أقدم لهما في تحقيقهما كتاباً للإمام فخر الدِّين الرَّازي الموسوم بـ «الإشارة في أصول الكلام».

والإمام الرَّازي من هو معلوم القدر والمقام في أوساط علماء الأمة والملَّة، ومن له الباع الطَّويل في كثير من العلوم، وكان المجَلّي فيها جميعاً، لا يُشقُّ له غبار، ولا يلحق به الأغيار، جزاه الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء.

وكان قد قام إخوة آخرون بتحقيق هذا الكتاب بجهدٍ متواضع، وأرجو الله تعالى أن يكون هذا الجهد مكملاً لجهد الآخرين، ليخرج الكتاب على الوجه الأكمل والأفضل، وباب الخير يتسع للعديدين والكثيرين، ولا يبقى حكراً على أحدٍ أو آحاد.

وبين يدي الكتاب لا بدَّ من أن أوضح بعض الأمور:

أولاً: أنَّ الإمام الرَّازي قد وجد في بيئة علمية اختلطت فيها الثقافات العديدة، فقد أثَّرت الثَّقافة الإسلامية وتأثَّرت بثقافات أخرى، مما جعل الفلاسفة المسلمين يتطرقون إلى أبحاثٍ لم تكن من قبل، وخاضوا في مسائل نحن في غنى عنها ، مما جعل بعض علماء أهل السُّنة يحملون لواء الحق في الدفاع

عن أهل السُّنة، كالإمام الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» ، ثم ألّف كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام» ، ليبقى الأمر قاصراً على المختصين في الردّ على أهل الأهواء والبدع، ولكن مما يؤسف له أن صار هذا العلم مطروقاً ممن يعلم وممن لا يعلم، حتى كثرت التخيلات والهواجس، ولوازم الكلمات، ولوازم اللوازم، مما جعل الفكر مشتتاً، والعقل حائراً، وهذا هو الاختلاف المذموم.

ثانياً: أننا مأمورون في هذا العلم بأن نتفكر في آلاء الله تعالى وصفاته لا في ذاته.

ثالثاً: كان لبعض العناوين في هذا العلم سبب في حصول الخلاف والتشرذم بين المسلمين ، كفتنة خلق القرآن مما حدا بابن أبي دؤاد أن يقول بحدوثه ردّاً على النَّصارى الذين قالوا بأنَّ عيسى كلمة الله القديمة، وكذلك ما ذهب إليه المعتزلة عندما أرادوا توحيد الله تعالى فقالوا بتعطيل صفاته ، ففروا من تخوفٍ إلى ما هو أبعد من التخوف في الضلال.

وما دام أنَّ الأمة قد ولجت هذه الأبواب، فقد قام الإمام الرَّازي وأمثاله بقول كلمة الفَصل في هذه المباحث، ليسدوا الطريق على المفسدين.

وجاء جهد الأخوين في تحقيقهم لهذا الكتاب ليصب في صون الأمّة عن الزيغ والضَّلال، والردّ على من تحدثه نفسه بإثارة الماضي، حتى تسلم للأمة عقيدتها الصَّافية المأخوذة من القرآن والسُّنة والسَّلف الصالح، خاصَّة أنَّ علم العقائد علم تأصَّل من بدايته، ولا يخضع للتطور، فهي حقيقة لا بدَّ من صونها من أي شبهة تثار، فجاء جهد الأخوين الفاضلين محققاً لهذا المعنى فجزاهم الله عنَّا وعن الإسلام والمسلمين كلَّ خير.

د. علي الفقير

وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية / سابقاً

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمدُ لله ربِّ العالمين ، ونُصلّي ونسلِّم على المبعوثِ رحمةً للعالمين ، وعلى آله الطاهرين ، وصحبه الكرام المهتدين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدِّين.

أمَّا بعد:

فإنَّ الاشتغال بالعلوم الشَّرعيَّةِ غايةٌ شريفة ، وطريقةٌ مرضية ، وفوائدها لا تعدُّ ولا تُحصى ، كيف لا وهي الطريق التي يتعرَّف بها المرءُ على ربِّه، وتزيده قرباً منه ، فيُرفع حجابُ الجهلِ بنور المعرفة ، ويُزال بها لثامُ السّتر عن وجه الحقيقة ، ليلْحظَ ناظرُك لحاظَها، وتحظى بالسَّعادة الكبرى ، وأيُّ غايةٍ أعظمُ من هذه ، وأيُّ نوالٍ قد يجتَنيهِ الإنسانُ في حياته لآخرتِه أعظم مِن معرفته لمولاه .

ومِن المعلومِ أنَّ علمَ التَّوحيد أو الكلام هو غايةُ العلوم وأُسُّهَا ، وأنَّ الاشتغال به قربةٌ ما بعدها قربة ، لأنَّه يُحقِّقُ الإنسانَ في مَدارجِ العُبوديَّة ، ويَرتقي بالنُّفوسِ إلى معارجِ الحقيقة القُدُسيَّة ، فيحرِّكُ في الإنسانِ ذلَّ العبوديَّة لربه ، ويُخرجه مِن ظُلماتِ الضَّلالِ إلى واحاتِ الأنوارِ الإلهية ، والسَّعادة الأبدية ، ويدرِكُ بعدَ تسْريحِ نظرِه في الكَون الحقيقةَ الكُبرى مِنْ أنَّه لا مستوجب للوجودِ ولا مستحقَ للكمال إلا الله ، وأنَّ كلَّ ما سواهُ إنَّما

هي رُسومٌ خالية، وظِلالٌ فانية .

وقد حارت في سَرمديَّته عقولُ العقلاء ، وخَرست عن وصف كماله أَلسِنة العُلماء ، فلا تحييثَ ولا تحييزَ ولا تحقيق ، ولم يحصل للخلقِ مِن معرفتِه إلا الأَسماء والصِّفات، ومَنْ عرفَ الله كَلَّ لِسانُه، جلَّ جلالُه وتقدَّست أسماؤُه .

تمهيد

الحمدُ لله المنفَردِ بالعظَمةِ والجلال ، والمتَوحِّد باستحقاقِ نعوتِ الكمال، المنزَّه عَن الشُّركاء والنُّظراء والأَمثال ، المقدَّسِ عن سماتِ الحدوثِ والتَّغيرِ والانتقال والاتصال والانفصال ، عالِم الغيبِ والشَّهادةِ الكبيرِ المتعال ، والصَّلاة والسَّلام على سيِّدنا محمَّدٍ خير مَن عرفَ الله وعبدَه ، وعلى آله وأصحابِهِ الذين لم يَضلوا طريقَهم إلى الجنَّة .

أمَّا بعد:

فإننا لـمّا رأينا كتاب «الإشارة في أصول الكلام» الذي أَلَّفهُ العلامة الهمامُ فريد عصرهِ ونسيجُ وحدِهِ الإمام المتكلِّم الأُصوليّ النّظَّار فخر الدِّين الرَّازي رحمه الله تعالى ، وهو كتاب مفيدٌ مختصرٌ في بيانِ عقائدِ أهلِ السُّنةِ والجماعة على مذهبِ الإمامِ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه ، عمدنا إلى تحقيقهِ وإخراجهِ بهذا الحلَّة القَشيبة .

وستعرضُ في هذه المقدِّمة إلى عدة أمورٍ:

الأوَّل : منهج الإمامِ في هذا الكتاب :

سار الإمام الرَّازي في هذا الكتاب على منهجٍ واضحٍ ودقيق ، في عَرض المسائل والمذاهب ومناقشتها ، وإليك تفصيل ذلك :

أولاً : غالباً ما يَعرضُ الإمام رأي أهل السنَّة بقوله : «اعلم أن أهل

الحق ...» في بداية كل باب أو فصل ، إلا إذا كانت المسألة فيها خلاف بين أهل الحق أنفسهم فلا يلتزم بذلك .

ثانياً : يعرض آراء المخالفين بعد ذلك بشيءٍ من التفصيلِ ، بحيث يذكر آراءَ الفرق على الجُملةِ ، وربَّما يفصِّل في آراء الفرقةِ الواحدةِ بأن يذكرَ بعض أصحابِها بأسمائِهم إن اقتضى الأَمر ذلك .

ثالثاً : يَعرِضُ أدلَّة كلِّ مذهبٍ أو رأي .

رابعاً : يتناولُ هذه الآراء ويناقشها ثم يفنِّدها واحداً واحداً .

خامساً : يرجِّحُ ما يراه ويعتقدُه في كلِّ مسألة ، وإن خالفَ بعض أئمةِ المذهب ، فيما لا يخرجُ عن أصول الاعتقاد في المذهب .

الثاني : في اهمية هذا الكتاب :

يجدُ الباحثُ نفسَه وهو يقرأُ في هذا الكتاب أنَّه أمامَ ثروةٍ فكريَّةٍ وعلميَّة كبيرة ، كيف لا ومؤلفه هو مَن هو ، صاحبُ الباعِ الكبيرِ في هذا الفنِّ وغيره مِن الفنون ، فيعتبرُ هذا الكتابُ مرجِعاً في تحريرِ المسائل ومناقشتها ، وفي تبيانِ مذاهبِ الفرقِ والطوائفِ مِن المسلمين وغير المسلمين.

ثمَّ ما يَجعلُ لهذا الكتاب ميزة خاصَّة عن بقيةِ كتب الإمام ، أنَّه ليس بالطَّويلِ الذي تصعُب قراءتُه ومتابعة دقائقِ مسائلهِ ، كالمطالب العالية ، ونهاية العقول وغيرها ، ولا بالمختصرِ الذي لا يكون وافياً في بيان مناقشة المسائل ، وبيان آراء أصحابها .

ولذلك كان إخراجُ هذا الكتابِ وخدمته يُضيفُ جديداً إلى مدرسة

أهلِ السُّنة أولاً ، وإلى التُّراث الإسلامي ثانياً .

الثالث : نسبة كتاب الإشارة إليه :

١ - لا شك في أن كتاب «الإشارة في أصول الكلام» هو أحد كتب الإمام الرازي، نَسَبَه إليه الصّفدي في الوافي بالوفيات ٤/ ١٨٠، وسمّاه كتاب «الإشارات» ، وذكره القفطي ص١٩١ باسم «تنبيه الإشارة» .

٢- والذي يدلّ على صحة نسبة هذا الكتاب إليه أنَّ الإمام الرَّازي ذكر في كتاب الإشارة «رسالة المعاد» وهي رسالة له ، ولعلَّها كما قال الزركان في كتابه(فخر الدِّين الرَّزي) ص٧٥ إنها كتاب «المباحث العمادية في المطالب المعادية» وهو كتاب مقطوع بنسبته إليه وقد ذكره أكثر من ترجم له .

٣- قد ذكر الإمام الرَّازي في الكتاب اسم والده في فصل المعجزات وشرائطها : «قال الإمام السعيد والدي» ومعلوم أن والده كان يُعرف بالإمام السعيد [1] .

٤- ذُكِرَ نسبة هذا الكتاب للرازي على المخطوطين اللَّذين اعتمدناهما في تحقيقنا.

٥- لو قام القارئ بعمل مقارنة بين هذا الكتاب وبين بقية كتب الرازي الأخرى ، كالأربعين، والمعالم في أصول الدين ، والمطالب العالية وغيرها من الكتب الكلامية ، لخرج بنتيجة حاسمة أنَّ هذا الكتاب وتلك الكتب خرجت من مِشكاة واحدة .

---

(١) انظر التاج السبكي : طبقات الشافعية ، ٧/ ٢٤٢ .

وقد أشرنا في بعض المواضع من هذا الكتاب إلى الرجوع إلى كتاب الأربعين والمعالم وغيرها لبيان وتوضيح بعض المسائل .

الرابع : كلمة حول كتاب الإشارة :

كتاب «الإشارة» من أعظم مؤلفات الإمام الرَّازي رحمه الله فهو كتاب مليء بالحجج والبراهين الدامغة ، التي تدل على أنَّ الإمام على معرفة ودراية كافيتين في بيان مذاهب الخصوم ، وردها ، وزلزلة قواعدهم التي اعتمدوا عليها ، ومن ثم بيان وجه الحق في كل مسألة من المسائل .

وأما عن سبب تسميته بكتاب الإشارة فالذي يترجَّح لدينا أنَّ مجمل منهج الإمام في هذا الكتاب الاختصار غير المخل ، فقد ذكر الإمام ذلك في كلامه في أكثر من موضع ، فقال في تفسير الإله قال : «وهذا المعتقد لا يحتمل ذلك فاكتفينا ههنا بإشارة وجيزة إلى تفسير لفظ الإله...»

ويقول في بيان مجاوزة بلاغة القرآن سائر البلاغات بعد عرض الأدلة : «وهذا على اختصاره يسقط جميع المطاعن عن القرآن» فهنا ينبه أيضاً إلى أنَّ هذا الكتاب مقتصر على عرض أهم الأدلة وردّها بأوجز عبارة ، وسترى أنَّ الإمام يكرر ذلك في كثير من المواضع التي تحتاج إلى بسط الكلام فيها ، فهو لا يستطرد في عرض شبه الخصوم والجواب عليها ، لأنَّه قصد من هذا الكتاب الإشارة إلى أدلة الخصوم ، والإشارة إلى الجواب عليها .انظر أيضاً ص١٠٣ في باب الرؤية، وص٣١٤ وص٣١٥ وغيرها.

وهو أحياناً في هذا الكتاب يشير إلى الأقوال دون ذكر القائلين، ولعل هذا أيضاً من باب الإشارة والاختصار .

ويجدر بنا هنا أن ننبه الأخ القارئ إلى أنَّ الاختصار هنا ليس في الموضوعات والمسائل ، بل هو كتاب مستوفٍ لأهم المسائل الكلامية ، وإنَّما الإشارة والاختصار في شبه الخصم والجواب عليها ، ولعله استغنى عن الردِّ عليهم ههنا بما ردَّ عليهم في كتبه التي سبق تأليفها لهذا الكتاب ، كما سنبيِّن ذلك لاحقاً .

وأما عن زمن تأليف هذا الكتاب ، فالظاهر أنَّ هذا الكتاب ليس من أوائل كتبه خلافاً لما قاله الزركان كما في كتابه «فخر الدِّين الرَّازي وآراءه الكلامية» ص٦٩، وذلك للأسباب الآتية :

أولاً : أنه قد ذكر في كتابه هذا كتاباً آخر له وهي رسالة المعاد ، وهذه الرِّسالة قد ذكرها الرَّازي في كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، وهذا يؤكِّد نسبة كتاب الإشارة للإمام الرَّازي من جهة ، كما يؤكِّد أنَّ كتاب الإشارة هذا قد ألف بعد كتاب رسالة المعاد قطعاً ، وعلى الأغلب أن هذا الكتاب قد أُلف أيضاً بعد كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين وذلك لسببين هما :

١. معرفته الكبيرة والدَّقيقة بمذاهب الخصوم من الفلاسفة والمعتزلة وغيرهم ، ومناقشتها تدلُّ على ذلك .

٢. أنه ذكر في كتاب «الاعتقادات» ص٩١ الكتب التي ألفها في الردِّ على الفلاسفة والمخالفين ، وعدَّ منها كتاب نهاية العقول ، والمباحث المشرقية ، وكتاب الملخص ، وشرح الإشارات ، وجوابات المسائل البخارية ، وكتاب البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان ،

وكتاب المباحث العمادية ، وتهذيب الدلائل ، وكتاب إرشاد النُّظار إلى لطائف الأسرار ، وهذه الكتب قد عدَّها الإمام حصراً في هذا العلم لأنَّه قال بعدها : «وأما المصنفات الأخر التي صنفناها في علم آخر فلم نذكرها هنا» قوله في علم آخر يدلُّ على أنه قد استوفى ذكر الكتب في هذا المجال - أي في الردِّ على الفلاسفة والمعتزلة وغيرهم - ومن الملاحظ أنه لم يذكر كتبه الأخرى في هذا المجال ، كالمطالب العالية ، والأربعين ، والمعالم ، وهذا يدلُّ على أنها جاءت بعد هذه الكتب المذكورة ، وكذلك كتاب «الإشارة» .

وكتاب ككتاب «اعتقادات فرق المسلمين» في الملل والنحل لا يكتبه الإنسان عادة في بداية طلبه للعلم ، بل بعد معرفته التامَّة بأصول العقائد وأحوال الفرق المخالفة ، بأن يكون على اطلاع واسع بأقوال الفرق الموافقة والمخالفة ، وهذا يحتاج إلى زمن طويل ، ليكون عنده قدرة على تحرير كلام الفرق ونقله ، بل هو قد ذكر في آخر كتابه اعتقادات فرق المسلمين أنَّه قضى شطراً صالحاً من عمره في دراسة كتب الفلاسفة فقال: «وكنا نحن في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا إلى معرفة كتبهم لنرد عليهم فصرفنا شطراً صالحاً من العمر في ذلك» وهذا يعني أنَّ هذا الكتاب لم يكتب في بداية حياته ، أو أنَّه من أوائل مصنَّفاته ، فكذلك كتاب الإشارة لأنه جاء بعده كما بيَّنا .

ثانياً : أنه ذكر في موضعين من كتابه «الإشارة» أنه قد بسط الكلام على المسألة التي ذكرها في مواضع أخر ، فقال : «وهذا حرف متين قد بسطته في مواضع أُخر» هذا النَّص من الإمام يشير إلى مؤلفات سابقة له قبل هذا

الكتاب قد بسط فيها الكلام ، وكونه بسط فيها الكلام يعني أنها مؤلفات مطوَّلة ، وليست مختصرة .

وأما النص الثاني : فقد ذكره في المقام الرابع من الفصل الثاني في الرد على الفلاسفة فقال: «وعلى أنا قد بيّنا في الكتب البسيطة أن الجسم لا يجوز أن يكون مركباً من الهيولي والصورة».

ثالثاً : النَّاظر في طريقة الإمام الرَّازي في الحوار والنقاش ، وعرض شبه الخصوم وردّها ، يعلم علم اليقين أنَّ الرَّازي عندما ألف هذا الكتاب كان إماماً في هذا الفن ، وعلى درايةٍ تامة وكافيةٍ بكلام الفلاسفة والمعتزلة وغيرهم ، كما ذكر هو في كتابه «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، فجاء هذا الكتاب ليكون ثمرة لجهد طويل ، أمضاه مع كتب المخالفين من الفلاسفة والمعتزلة ، ثم إنَّه يقرر مذاهبهم وكلامهم على أتمِّ وجه وأحسنه ، وهذا في نظرنا كافٍ في التدليل على أنَّ الإمام الرَّازي لم يؤلف هذا الكتاب في بداية حياته أو أنَّه من أوَّل مؤلفاته ، ولا نستطيع أن نجزمَ بأنَّه من آخر مؤلفاته ، بل الذي يترجح لدينا بأنه ليس من آخر مؤلفاته.والله أعلم .

رابعاً : ذِكْرُ الإمام الرَّازي لأقوال أئمة المذهب ، كالأشعري ، والباقلاني ، والجويني ، وأبي إسحاق وغيرهم ، مع مناقشته لهم في هذه الأقوال ، وردّها في بعض الأحيان ، وانفراده عنهم في أحيانٍ أخرى ، ليؤكد أنَّ الرَّازي كان إماماً في هذا الفن عند تأليفه .

خامساً : ما قاله الزركان من أنَّ كتابه هذا يبدو أنَّه ألفه بداية حياته ، وعلَّل ذلك بأنَّ الرَّازي كان يقول : «قال شيخنا أبو الحسن الأشعري ..» ، وثانياً متابعته له فيما قالَه .

قلنا : هذا الكلام لا يعتبر دليلاً على أنَّ الإمام ألف الكتاب في بداية حياته وذلك لسببين :

أولاً : أنَّ الظاهر من كلام الرازي أنَّه كتب هذا الكتاب في مرحلة كان قد اتُّهم فيها لكثرة اشتغاله بالعلوم العقلية ، والقضايا الفلسفية ، بأنَّه خرج عن مذهب أهل السنة ، وعن معتقد الإمام الأشعري ، وقد ذكر لنا هو هذه الفترة في كتابه «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» فقال : «ومع هذا فإنَّ الأعداءَ والحسَّاد لا يزالون يطعنون فينا ، وفي ديننا مع ما بذلنا من الجدِّ والاجتهاد في نصرة اعتقاد أهل السُّنة والجماعة ، ويعتقدون أني لستُ على مذهب أهل السُّنة والجماعة ، وقد علم العالمون أنَّه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السُّنة والجماعة ، ولم تزل تلامذتي ، وتلامذة والدي في سائر أطراف العالم يدعُون الخلقَ إلى الدِّين الحقّ ، والمذهب الحقّ ، وقد أبطلوا جميع البدع» ، فذكره للأشعريّ هنا بصيغة شيخنا ردّاً على ما أشيع عنه في تلك الفترة- من الكرامية وغيرهم- أنَّه قد خرج عن معتقده . وقد ذكرنا أنّ كتاب الإشارة جاء بعد كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين على الراجح .

ثانياً :أما متابعته له فيما ذكره عنه من اعتقاد .

قلنا : ليس دائماً بل إنَّه في بعض المواضع ناقش الأشعري في رأيه كما في باب «اختلاف العقلاء في عالميته تعالى وقادريَّته» فقال مناقشاً للأشعري : «فلا يخلو إما أن يثبت هذه الإضافات للباري ونحكم بتعليلها بعلة قائمة بالذات فيكون هذا مناقضاً لقوله : العالمية والعلم

واحد، أو ينفي هذه الإضافات ويثبت ذاتاً موجودة من غير إضافة بينه وبين المعلوم فلا يكون ذلك علماً ولا الموصوف به عالِماً فلم يبق إلا القطع بأنه كان يثبت هذه الإضافات للذات مع القطع بنفي ما عداها عن الذات لئلا يتناقض مذهبه» .

وفي مواضع أخر خالفه في كلامه كما في باب أنه ليس لله صفة وراء ما ذكرناه فهناك خالف الأشعري في إثبات يدين صفتين زائدتين لا تدركان إلا سمعاً ، ولم يرتض هذا الرأي بل قال : «والأصح حمل اليدين على القدرة» ، وناقش بعد ذلك رأي الأشعري نقاشاً طويلاً ، وانظر أيضاً ص١٥٦، وسترى خلال قراءتك لهذا الكتاب غير هذه المواضع .

الخامس : وصف الأصول الخطية :

قمنا بتحقيق هذا الكتاب على نسختين خطيتين وإليك وصفهما :

الأولى : النسخة المرموز لها بالرمز (ص) ، وهي المعتمدة أصلاً في الأغلب :

وهي النسخة المحفوظة في مكتبة كوبرلي في إستانبول ، انظر نوادر المخطوطات ٢/ ٢٨٤ ، وفهرس المخطوطات المصور ٢/ ١١٦ ، وأيضاً رقم ٢/ ٥١٩.

وهي مخطوط بخط جميل ومقروء ، أوله : «اعلم أن هذا الكتاب مشتمل على مقدمة وخمسة فنون ...» ، وآخره : «... أن كل ذلك ممكن وقد ورد الخبر الصدق به فوجب تصديقه ، تمت الإشارة» .

نسخه بخط نسخ من ١ـ٩١ بمقياس ١٣×٢٣(٨×١٥.٥) سم، ومسطرتها ١٩ سطراً .

قيد الفراغ : كاتبه عبد المنعم بن هارون الدربندي ... وفرغ من تحريره في شهر ذي القعدة بتاريخ ثمان وثمانين وخمسمئة في المدرسة الفخرية بالموصل .

وقد اعتمدنا هذه النسخة لِقِدَمِها، فهي كتبت في عصر المؤلف كما ذكرنا في وصفها .

الثانية: النسخة المرموز إليها بـ(ب):

وهي نسخة مصورة عن الأصل الخطي المحفوظ في مكتبة كوبرلي في استانبول من صفحة ٥٨-١٢١ .

أوله : «اعلم أن هذا الكتاب مشتمل على مقدمة وخمسة فنون ...»، وآخره : «... وقد ورد الخبر الصدق فوجب تصديقه وإذ قد بلغنا من هذا كتابنا هذا فلنختم» .

ونسخه بخط نسخ ٥٨أ- ١٢١ب .

بمقياس ٣١.١×١٩.٤ (١٠.٥ ×١٥.٤)سم مسطرتها ٢١ سطراً.

قيد الفراغ : وقد فرغ من تحريره ... أبو سعيد الله محمد بن عمر الخوي، في الثاني عشر من شهر من شوال سنة ٦٧٦هـ.

انظر فهرس المخطوطات برقم ١/ ١١٦ ، فهارس كوبرلي ١/ ٢٥٩، نوادر المخطوطات في تركيا ٢/ ٢٨٤.

وهذه النسخة رديئة الخط نوعاً ما ، وقد سقط منها ما يقارب ثلاث لوحات، وهي النسخة التي اعتمدها المحققون السابقون لهذا الكتاب ، ولكن مما يؤسف له أنهم لم يشيروا إلى هذا السقط أبداً ، ونحن نعجب منهم كيف لم يتنبهوا إلى هذا الانقطاع الكبير مع أنه واضح ، والأعجب من ذلك أنهم قاموا بزيادة كلمة (موجوداً) في المتن في موضع السقط ، من دون تمييز لها بمعقوفتين ، أو غيرها مما يفيد أنها دخيلة ، وهي غير موجودة أصلاً في النسختين ، عدا عن أنها لا معنى لها في هذا الموضع ، فأصبحت كأنها من كلام الإمام الرَّازي ، وكان عليهم إذ استشكلوا ذلك أن ينبِّهوا أنها من زيادتهم، وإصلاحهم ، حتى لا يقوِّلوا الإمام ما لم يقل .

السادس : وصف التحقيق السَّابق للكتاب :

قام بتحقيق كتاب «الإشارة» مجموعة من الإخوة وهم محمد إدريس محققاً ، وبلال النجار مراجعاً ، والشيخ سعيد فودة مشرفاً ، ولكن الكتاب لم يحظ بالعناية الكافية التي كنّا نأمل أن يخرج بها ، ولم يراع المشتغلون فيه فنَّ التحقيق ، كما أنهم لم يقابلوه على النسختين الخطيتين بشكل دقيق وكافٍ ، فوقعت فيه الأخطاء الكثيرة في نقل النَّص وضبطه والتعليق عليه ، بحيث أخرجت الكتاب عن حدِّ المقبول [1] .

---

(١) وقد قام صاحب دار الرَّازي- التي طبع فيها هذا الكتاب بتحقيقه السابق- بنشر مقالة على شبكة الإنترنت يعتذر فيها عمَّا حصل في الكتاب السابق من أخطاء كثيرة ، ويبين أنهم عازمون على إعادة طبعه من جديد ، ولكن مما يؤسف له أن هذا الاعتذار جاء متأخراً جداً ، بعد أن بلغه أننا بصدد طباعة الكتاب بتحقيقنا ، فليعذرنا الأخ صاحب الدّار والإخوة المشتغلون بالتحقيق السابق .

وقد قمنا بعمل ملحق في آخر الكتاب نبين هذه الأخطاء ومواضعها ، ولم نقصد من ذكر الأخطاء في نهاية الكتاب الإساءة للمشتغلين بالتحقيق السابق ، وإنما أردنا :

أولاً : خدمة كتاب الإمام الرَّازي رحمه الله خدمة تليق بمقامه العظيم ، وإن كنا نرى أننا مقصرون فيما قدّمنا ، فهذا جهد المقلّ .

ثانياً : رأينا أنَّ التحقيق السابق خرج بصفة غير صحيحة ولا مرضية ، ولاحظ الكثير من الإخوة أنَّ الكتاب غير موفق بتحقيقه ، وقد أشار علينا بعض العلماء الأفاضل بإعادة تحقيقه مرة ثانية .

ثالثاً : إخراج الكتاب بنصِّه الكامل ، لأن التحقيق السابق قد وقع فيه سقط ما يقارب ثلاث لوحات من موضع واحد ، عدا عن الجمل الكثيرة التي سقطت من مواضع مختلفة من الكتاب ، وهذا سقط كبير لا يصلح أن ننبه عليه من غير إخراج الكتاب كاملاً مرةً ثانية .

رابعاً : التنبيه على الأخطاء الكثيرة التي وقعت في التحقيق السابق ، حتى يتلافى من حصل على نسخة منه هذه الأخطاء .

ولم يكن تعبُنا في تحقيق الكتاب بأقل من الجهد الذي بذلناه في تصويب الأخطاء التي وقعت في تحقيقهم ، نسأل الله تعالى أن يتقبَّل منَّا .

ونعتذر عن فضيلة الدكتور علي جمعة في تقديمه للكتاب في التحقيق السابق ، بأنه لم يقدّم للتحقيق الذي وقعت الأخطاء فيه ، بل قدّم لكتاب الإشارة نفسه ، فلا يعاب تقديمه هناك ، وجزاه الله خيراً عن الإسلام والمسلمين .

السابع : عملنا في هذا الكتاب :

أولاً : قمنا- بعون الله تعالى وتوفيقه- باعتماد النسخة الأصل المشار إليها بالرمز (ص) ، ثم بعد نسخها قابلناها على النسخة الثانية ، وأثبتنا الفروق المهمَّة بينهما ، وما كان فرقاً يسيراً لم نذكره خشية إثقال الحواشي بما لا فائدة منه .

ثانياً : قمنا بتقسيم الكتاب إلى أربعة أقسام - كما عليه كتب العقائد في الأغلب - وهي : المقدمات ، والإلهيات ، والنبوات ، والسمعيات .

ثالثاً : قمنا بعزو الآيات إلى مواضعها في القرآن الكريم .

رابعاً : قام أخونا الشيخ المكرّم حمزة البكري بتخريج الأحاديث الواردة في الكتاب من كتب السُّنة ، فإن كان الحديث في الصحيحين اكتفي بالإشارة إلى موضعه هناك ، وإن لم يوجد فيهما أشار إلى موضعه في كتب الحديث الستة ، وإلا توسع في تخريجه حسب المقام ، ونبه على ما كان فيه من ضعف ، وقد أبدى أخطاء منهجية وعلمية وقعت في التحقيق السابق ، وقد جعلناها في ملحق الأخطاء في نهاية الكتاب .

خامساً : قمنا بالترجمة للأعلام الواردة في الكتاب .

سادساً : قمنا بالتعريف بالفرق والمذاهب المذكورة في الكتاب لا على سبيل الإطالة لأن لهذه الفرق والمذاهب كتباً خاصَّة بها ، يمكن الرجوع إليها لمن رغب .

سابعاً : أحلنا القارئ إلى بعض المصادر والمراجع في بعض المسائل التي قد تحتاج إلى تفصيل لكون هذا الكتاب يعنى بالإشارة إلى الأقوال

وأصحابها والشبه والردود من غير تفصيل كبير .

ثامناً : قمنا بالتعليق على بعض المواضع التي تحتاج إلى مزيد بيان ولا تقبل التجاوز أو الإحالة ، معتمدين بذلك على كتب الإمام الرّازي .

تاسعاً : في أغلب المواضع التي ذكر فيها لفظ الجلالة أضفنا كلمة (تعالى) ، وعند ذكر الأنبياء ، أضفنا صيغة الصلاة عليهم ، وإن خالف النسختين.

عاشراً : وضعنا ملحقاً في آخر الكتاب يبيِّن الأغلاط التي وقعت في التحقيق السابق ، ولم ندرجها في هامش الكتاب«الأصل» حفاظاً على القارئ من التشويش .

ولا يفوتنا أن نشكر فضيلة د. أكرم عبد الوهاب ، وفضيلة د. علي الفقير على تكرُّمهما بقراءة الكتاب والتقديم له .

المحققان

محمد صبحي العايدي

ربيع صبحي العايدي

في عمان- الأردن

ترجمة المؤلف

الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي

اسمُه و مولدُه و حياته :

هو العلامة المحقِّق المدقِّق المتبحِّر الأصوليّ المفسِّر ، سلطان المتكلِّمين ، فريد دهره ، ونسيج وحده ، أمام وقته في العلوم العقلية ، و أحد الأئمة في العلوم الشَّرعية ، الإمام [1] أبو عبد الله محمَّد بن عمر بن الحسين بن الحسن ابن علي القرشيّ التيميّ البكريّ [2] ، الطبرستاني الأصل ، الرَّازيّ المولد ، ابن خطيب الرَّي الشَّافعيّ الأشعريّ .

ولد في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة(٥٤٤هـ) [3] .

رَحَل إلى بلاد ما وراء النَّهر إلى بلدة بخارى ، ثم إلى سمرقند ، ثم انتقل منها إلى خجند ، ثمَّ إلى البلدة المسمَّاة بنلاب ، وقد ناظر وجادل مع من كان له شأن فيها من مختلف المذاهب والمشارب ، فناظر الكرامية ،

---

(١) إذا أطلق الإمام في علم الأصول فالمراد به الفخر الرازي رحمه الله.

(٢) ذكر السيوطي في طبقات المفسرين ص١٠٠ : أنه من ذرية أبي بكر الصديق رضي الله عنه .

(٣) وقيل ولد سنة ٥٤٣هـ . الوافي بالوفيات للصفدي ٤/ ١٧٤، طبقات الشافعية التاج السبكي ٨/ ٨٢ ، مسالك الأبصار لابن فضل الله العمري٩/ ٨٣ ، تاريخ الإسلام للذهبي الطبقة الحادية والستون ص٢٠٤ ، أبجد العلوم للقنوجي ٣/ ١١١ .

وحصلت له بسبب ذلك فتنة عظيمة [1] ، كما ناظر المعتزلة في خوارزم .

وكانت له يد طولى في الوعظ باللّسانين العربيّ والفارسيّ ، ويلحقه فيه حال [2] ، وكان من أهل الدين والتصوُّف ، وله يدٌ فيه، وتفسيره ينبىء عن ذلك [3] .

وكان في كل مرّة يتنقل من بلدة إلى أخرى بحسب الظّروف والأحوال ، وقد لاقى في حياته الحافلة بالأحداث متاعب كثير بسبب مناقشته مع المعتزلة والكرامية [4] ، إلا أن الله تعالى لم يُضِعْ جهد الإمام الرازي هباءً ، فقد كان تأثيره في البلاد التي ينزل فيها مع شدة المعارضة في بعضها واضحاً [5] ، فقد اهتدى على يديه خلق كثير من الكرامية [6] الذين كانت لهم شوكة في بلاد ما وراء النَّهر.

---

(١) سيأتي ذكرها .

(٢) انظر تاريخ الإسلام للذهبي : ٩/ ٢٠٦ .

(٣) طبقات الشافعية التاج السبكي ٨/ ٨٦ ، الوافي ٤/ ١٧٦ .

(٤) ومن هنا تعلم أن الإمام الرازي رحمه الله كان نظّاراً لا يخاف في الله لومة لائم ، مع شدة ما كان يلقاه من الإيذاء خاصّة من الكرامية ، وسيأتي ذكر بعض الفتن التي حصلت له ، حتى إنه لم يسلَم مِن أخيه ركن الدين فكان يلحقه في المناطق والبلاد ، ويشنّع عليه ، ويسفّه المشتغِلين بكتبه ، ويقول ألست أكبر منه وأعلم منه وأكثر معرفةً بالخلاف والأصول ، فما للنّاس يقولون فخر الدين فخر الدين ولا أسمعهم يقولون ركن الدين . ومع ذلك كان دائم الإحسان إليه . انظر مسالك الأبصار ٩/ ٩٠ .

(٥) انظر وفيات الأعيان لابن خلكان ٤/ ٢٥٠، أبجد العلوم ٣/ ١١١، الوافي ٤/ ١٧٦ .

(٦) انظر عن رجوع الكرامية بسببه. وفيات الأعيان ٤/ ٢٥٠، أبجد العلوم ٣/ ١١١ ، الوافي ٤/ ١٧٦ .

عاد الإمام إلى الرَّي ، والتقى بطبيب حَاذِقٍ هناك له ثروة ونعمة ، وكانت له ابنتان وللرازي ابنان ، فزوج الطبيب ابنتيه لولدي فخر الدين ، ومات الطبيب وانتقلت ثروته وجميع أمواله إلى الإمام ، فمن ثم كانت له النعمة .

لازم الأسفار، واتصل بالسلطان محمد تكش المعروف بخوارزم شاه ، وحظي عنده ونال أسنى المراتب [1] ، كما التقى بغيره من الحكام منهم ، سام بن محمد حاكم باميان ، وكما اتصل بملكي الغوريين السُّلطانيين : غياث الدِّين وأخيه فأكرموه وبالغوا في الإنعام عليه [2] .

---

(١) ويروى أنَّ الإمام كان فقيراً في بداية حياته كما يقول عنه القفطي ١/ ١٢٣ ، ثم كان له مال كثير حصل عليه من عدَّة طرقٍ منها: من ثروة الطبيب الذي صاهره ، ومن ثمّ من السلاطين والأمراء الذين كانوا يكرمونه ، كلما التقى بهم واطلعوا على علمه وسعة معرفته ، وما ألفه لهم من الكتب كالمباحث المشرقية وغيره ، ويروى أنه خلَّفَ مِنَ الذّهب ثمانين ألف دينارٍ سوى الدّواب والعقار وغير ذلك . انظر الوافي٤/ ١٧٦، البداية والنهاية ١٣/ ٨ ، لسان الميزان ٤/ ٤٢٨ ، معجم المطبوعات ١/ ٩١٦ .

(٢) وهنا حصلت فتنة عظيمة يذكرها ابن خلكان ٤/ ٢٥١ : وسببها أنَّ الفخر الرازي كان قدم إلى غياث الدين مفارقاً بهاء الدين حاكم باميان ، وهو ابن أخت غياث الدين ، فأكرمه وبالغ في إكرامه ، وبنى له مدرسة في هراة ، فقصده الفقهاء ، فعَظُمَ ذلك على الكرّامية ، وهم كثيرون بهراة ، ثم حصلت مناظرة بينه وبين أحد الكرّامية الهيصَميَّة ، وهو ابن القدوة ، فتكلَّم الإمام الرَّازيُّ ، فاعترض عليه ابن القدوة ، ثم استطال عليه الفخر ، و نال منه وأهانه ، فعظُمَ ذلك على الكرَّامية ، فثاروا ، ثمّ انفصلوا على هذا ، وقام ضياء الدِّين وهو ابن عمِّ غياث الدِّين - وهو من الكرَّامية - وشكى إلى غياث الدِّين، وذمَّ الفخر ونسبه إلى الزندقة ومذهب الفلاسفة، فلم يُصْغِ ابن غياث الدِّين ، فلمّا كان الغد وَعَظَ ابن عمِّ القدوة النَّاسَ في الجامع ، وأثار النّاس على الفخر الرَّازي ، =

شيوخه :

١ - والده الإمام ضياء الدِّين المعروف بخطيب الرَّي : فإنَّه تلقى عليه مبادئ العلوم من الفقه والاعتقاد وغيره ، وقد تلقى والده الفقه على أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي ، و هو على القاضي حسين المروزي ، و هو على القفال المروزي ، وهو على أبي زيد المروزي ، وهو على أبي إسحاق المروزي ، وهو على أبي العباس ابن سريج ، وهو على أبي القاسم الأنماطي ، وهو على أبي إبراهيم المزني ، وهو على الإمام الشافعي رضي الله عنه [1] .

وكذا في الاعتقاد يذكر لنا صاحب وفيات الأعيان سنده في تلقي علم أصول الدين فيقول : «إنَّه اشتغل في علم الأصول على والده ضياء الدِّين عمر ، ووالده على أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري ، وهو على إمام الحرمين أبي المعالي الجويني ، وهو على الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني ، وهو على الشيخ أبي الحسين الباهلي ، وهو على شيخ السنة أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ، وهو على أبي علي الجُبَّائي أولاً ، ثم رجع عن مذهبه ونصر مذهب أهل السنة والجماعة» [2] .

= وامتلأت البلد فتنة ، وكادوا يقتتلون ، فَبَلَغَ ذلك السلطان ، فأرسل جماعةً مِنْ عنده إلى النَّاس ، ووعَدَهُ بإخراج الإمام الرّازي ، وتقدم إليه بذلك ، وأخرجه ا.هـ بتصرف انظر تاريخ الإسلام للذهبي في حوادث ٥٩٥ . ولم يزل بينه وبين الكرّامية السيف الأحمر يُلزِمُهم ويقيمُ الحجَجَ عليهم ، وهم ينالون منه سَبّاً وتكفيراً ، حتى قيل إنهم سمُّوه فمات . انظر النجوم الزاهرة ٦/ ١٧٦ ، ومعجم المطبوعات ١/ ٩١٦ .

(١) وفيات الأعيان : ٤/ ٢٥٢ .

(٢) المصدر السابق : ٤/ ٢٥٢ .

٢-المجد الجيلي : والجيلي هذا أحد تلامذة الإمام الغزالي ، وكان من الأفاضل العظماء في زمانه ، وله تصانيف جليلة ، وهو من كبار الحكماء ، وقد قرأ عليه الإمام الرازي الحكمة [(١)] .

٣- أحمد بن زِرّ بن كُمّ بن عقيل أبو نصر الكمال السّمناني : وقد قصده في طلب العلم بعد وفاة والده [(٢)] .

تلامذته [(٣)] :

١- تاج الدِّين محمَّد بن الحسين الأُرموي الشَّافعيّ ، برع في العقليات وكان له جاه وحشمة ، ألف كتاب الحاصل مختصر المحصول للرازي توفي بغداد قبل وقعة بغداد سنة ٦٥٤هـ [(٤)] .

٢- شمس الدين عبد الحميد بن عيسى الخسروشاهي التبريزي الشافعي المتكلم ، توفي في دمشق سنة(٦٥٢هـ) ودفن في قاسيون ، اختصر المهذب لأبي إسحاق في الفروع ، واختصر الشفا لابن سينا ، وله تلخيص الآيات للإمام الرّازي [(٥)] .

---

(١) انظر وفيات الأعيان ٤/ ٢٥٠ ، طبقات الشافعية ٨/ ٨٦ ، تاريخ الإسلام للذهبي ٩/ ٢٠٦ ، معجم المطبوعات ١/ ٩١٦.

(٢) طبقات الشافعية ٨/ ٨٦ ، وقيل قرأ على الطَّبَسي صاحب الحائر في علم الروحاني . الوافي ٤/ ١٧٦، تاريخ الإسلام ص٢٠٦.

(٣) وتلامذتُه كُثر رحمه الله ومَنْ ذكرناهم أبرزُ تلامذتِه . ويروى عنه أنه كان إذا ركب يمشي حوله نحو ثلاثمئة تلميذ فقهاء وغيرهم. انظر الوافي بالوفيات٤/ ١٧٥، طبقات الشافعية ٨/ ٨٢ ، تاريخ الإسلام ص٢٠٨ نقلاً عن عيون الأنباء.

(٤) انظر تاريخ الإسلام ص٢٠٨ ، أبجد العلوم ٢/ ٧٧.

(٥) انظر تاريخ الإسلام ص٢٠٨ ، معجم المطبوعات ١/ ٢٩٠.

٣- شمس الدين أبو العباس أحمد بن خليل الخُوَيِّيّ الشَّافعيّ ، قاضي القضاة بالشَّام توفي سنة ٦٣٧هـ [١] .

٤- أثير الدين الأبهري : هو المفضل بن عمر بن المفضل الأبهري السمرقندي ، منطقي ، له اشتغال بالحكمة والطبيعيات والفلك ، من كتبه «هداية الحكمة» مطبوع مع بعض شروحه ، و«متن إيساغوجي» مطبوع [٢] أيضاً وغيرها ، توفي سنة ٦٦٣هـ [٣] .

٥- قطب الدِّين المصريّ ، إبراهيم بن علي بن محمَّد السُّلمي ، طبيب مغربي الأصل ، صنَّف كتباً كثيرة في الطِّب والفلسفة ، وشرح كليات ابن سينا بكمالها، وقيل : إنَّه شرح عظيم يفوق غيره من الشُّروح ، قتل بنيسابور لما استباحها التتار سنة ٦١٨هـ [٤] .

٦- زين الدِّين عبد الرحمن بن محمَّد الكشي، ذكره في معجم المطبوعات من تلامذة الإمام الرَّازي ، وقال عنه : بأنَّه صاحب تصانيف جليلة في المنطق والحكمة [٥] .

٧- أبو بكر إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني ، الذي أملى عليه وصيته قبل موته [٦] .

---

(١) الوافي بالوفيات ١/ ٨٤٩.

(٢) شرحه غير واحد، ولي شرح مختصر عليه سمَّيته «تهذيب فن المنطق» . محمد

(٣) انظر الأعلام للزركلي ٧/ ٢٧٩.

(٤) انظر مسالك الأبصار ٩/ ٨٥. معجم المطبوعات ١/ ٢٩٠.

(٥) معجم المطبوعات ١/ ٢٩٠.

(٦) انظر وصيَّة الإمام الرَّازي، تاريخ الإسلام للذهبي ص٢١١، وأوردها الإمام تاج =

٨- أفضل الدِّين محمَّد بن ناماور بن عبد الملك الخَونجي ، وُلِدَ في مصر وتوفي سنة (٦٤٦هـ) [١] .

٩- شرف الدِّين ابن عنين محمَّد بن نصر الكوفيّ الدُمشقي ، الشَّاعر الذي لازمه فاستفاد منه مالاً و علماً ، وله شعر في مدحه والثناء عليه ، وله ديوان مطبوع ، توفي سنة(٦٣٠هـ) [٢] .

١٠- محمَّد بن رضوان : ذكره خليفة في كشف الظنون ، وهو الذي سأل الإمام الرازي أن يفسر عيون الحكمة لابن سينا فأجابه .

ثناء أهل العلم عليه :

قد أثنى على الإمام فخر الدِّين الرَّازيّ أكثر مَن ترجمَ له ، وإن كان البعض ممن ترجم له قد عابوا عليه بعض القضايا الشخصية والعلمية ، إلا أنّ النّاظرَ في حالِ هذا الإمام العظيم يجدُ أنّ خصومهُ كانوا كثيرين ، وهذا يرجِّح أنْ أكثرَ ما قيل فيه هو من خصومه ، و هي من باب الإشاعات والتشنيعات عليه ، لما كان يتمتع به من القوة العلمية والشخصية التي تؤثر على مخالفيه كثيراً ، مما يضطرّهم إلى نَشْرِ مثل هذه الإشاعات [٣] . و الله أعلم.

= الدِّين السبكي في الطبقات عن الذهبي : ٨/ ٩٠-٩٢.

(١) طبقات الشافعية للسبكي ٨/ ١٠٥.

(٢) انظر مسالك الأبصار ٩/ ٨٦. الوافي ٤/ ١٧٨.

(٣) قال الإمام الرازي في كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص٩١ : «ومع هذا فإن الأعداء والحساد لا يزالون يطعنون فينا وفي ديننا مع ما بذلنا من الجد والإجتهاد في نصرة اعتقاد أهل السنة والجماعة ، ويعتقدون أني لست على مذهب أهل السنة والجماعة ، وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم =

قال ابن حجر : «صاحب التصنيفات رأس في الذكاء و العقليات...» [1] .

و قال في الوافي بالوفيات ٤/ ١٧٦ : «الإمام العلامة ، فريد دهره ، ونسيج وحده ، فخر الدين...» ثم قال : «و كان شديد الحرص في العلوم الشرعية ، و الحكمة ، اجتمع له خمسة أشياء ، ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله وهي :

١- سعة العبارة في القدرة على الكلام .

٢- و صحة الذِّهن .

٣- الإطلاع الذي ما عليه مزيد .

٤- الحافظة المستوعبة .

٥- الذاكرة التي تعينه على ما يريده في تقرير الأدلة و البراهين ، وكان فيه قوة جدلية ، ونظره دقيق ، و كان عارفاً بالأدب له شعر بالعربي ، ليس في الطبقة العليا ولا السفلى ، و شعر بالفارسيّ لعله يكون فيه مجيداً» .

و قال عنه التّاج السُّبكي في الطبقات ٨/ ٨١-٨٢ : «إمام المتكلمين ، ذو الباع الواسع في تعليق العلوم ، والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم ، والارتفاع قدراً على الرِفاق ، وهل يجري من الأقدار إلا الأمر

= تزل تلامذتي وتلامذة والدي في سائر أطراف العالم يدعون الخلق إلى الدِّين الحقّ ، والمذهب الحق ، وقد أبطلوا جميع البدع»..وقال عنه أبو شامة كما ذكره الذهبي في تاريخ الإسلام : «وقد رأيت جماعة من أصحابه قدموا علينا دمشق ، وكلُّهم كان يعظمه تعظيماً كبيراً ، ولا ينبغي أنْ يسمعَ فيمن ثبتت فضيلتُه كلام يستبشع لعله من صاحب غرض من حسد ، أو مخالفة في مذهب أو عقيدة» .

(١) وقد نقل ابن حجر ما عابه الذهبي عليه ، انظر لسان الميزان ٤/ ٤٢٨ .

المحتوم ، بحر ليس للبحر ما عنده من الجواهر ، وحَبر سما على السماء ، وأين للسماء مثل ما له من الزواهر ، وروضة علم تستقل الرياض نفسها أن تحاكي ما لديه من الأزاهر...» .

و ذكره ابن الأثير في الكامل ٩/ ٦٢٥ وقال عنه : «كان إمام الدنيا في عصره ...» .

و قال عنه الذهبي في السير : «العلامة الكبير ، ذو الفنون...» [١] .

و قال عنه ابن خلكان في وفيات الأعيان ٤/ ٢٤٨ : «فريد عصره ، ونسيج وحده ، فاق أهل زمانه في علم الكلام و المعقولات وعلم الأوائل ، له التصانيف المفيدة في فنون عديدة ...» ، ثم قال : «ويقال إنّه كان يحفظ الشامل لإمام الحرمين في علم الكلام ... كان يلقب بهراة شيخ الإسلام ... وكان العلماء يقصدونه من البلاد و تشد إليه الرِّحال من الأقطار ...» [٢] .

---

(١) وإن كان عاب عليه إلا أن التاج السبكي ردّ على الذهبي بعض ما ذكره في ترجمته للإمام الرّازي.

(٢) وذكر الصَّفدي وغيره عنه قصة تدل على موفور علمه و أدبه العظيمين ، حيث سقطت حمامةٌ بقربه ، وقد طردها بعض الجوارح ، وهو يدرِّس في مدرسته بخوارزم ودَرْسُه حافل بالأفاضل ، واليوم شاتٍ ، وقد سقط ثلج كثير ، فلم تقدر الحمامة على الطيران من خوفها وشدة البرد ، فقام فخر الدِّين من الدَّرس ، ووقف عليها ورقّ لها ، و أخذها بيده ، فانشد شرف الدِّين ابن عنين في الحال قصيدة منها :

يا ابن الكرام المُطعِمين إذا شَتَوا	في كلِّ مَسْغبةٍ وثلجٍ خاشف
العاصِمين إذا النُّفوس تطايرت	بين الصَّوارم والوشِيج الرَّاعف
مَن نبّأ الورقاءَ أنّ محلّكم	حرمٌ و أنّك مَلجأ للخائف

انظر الأبيات الوافي ٤/ ١٧٨ ، ابن خلكان ٤/ ٢٥٠ ، تاريخ الإسلام ص٢٠٩-٢١٠.

و قال عنه ابن فضل الله العمري[1] نقلاً عن ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء : «أفضل المتأخرين ، و سيِّد الحكماء المحدثين ، قد شاعت سيادته ، وانتشرت في الآفاق مصنَّفاته وتلامذته...» ، ثمَّ قال : « و حَكَى لنا القاضي شمس الدين الحبوني عن الشيخ فخر الدِّين أنَّه قال : «إنني أتأسف في الفوات عن الاشتغال بالعلم في وقت الأكل ، فإنَّ الوقت عزيز...» ، وقال : «وكان لمجلسه جلالة عظيمة ، وكان يتعاظم حتى على الملوك» .

قال عنه الرافعي في التدوين بأخبار قزوين ١/ ٤٧٧ : «صاحب اليد الطولى في علم الكلام وعلوم الأوائل ... واعترف أهل العصر له بالتبريز والتقدم في الفنون واشتهر فضله حتى أسرف في شأنه مسرفون» .

و مما قيل فيه من الشعر:

قد كنت يا ابن خطيب الرّي معجزة	بذهنك المشرق الخالي من الكدر
دخلت في كل علم للأنام وقد	حرّرته بدقيق الفكر والنظر
إذا انتصرت لرأي أو لمسألة	ترجّحت لأولي الألباب والفكر

وقيل فيه أيضاً:

علم الأصول بفخر الدِّين منتصر	به نصول بإعجاب وإعجاز
أضحت به السُّنة الغرّاء واضحة	قد استقامت لمختار ومجتاز
له مباحث كم قد أحرقت شُبَهاً	بشُهْبها فمن الرَّازي على الرَّازي[2]

---

(١) مسالك الأبصار في ممالك الأمصار : ٩/ ٨٤.

(٢) الوافي ٤/ ١٨٠-١٨١، وهناك الكثير مما قيل مدحاً وثناء فيه ، ولكن اكتفينا بهذه الأبيات لأنّا رأيناها جامعة لفضله وعلمه. قال اليافعي في المرآة : «و مناقبه أكثر من أن تحصر وتعد، وفضائله لا تحصى و لا تحد».

من شعره:

السمرءُ ما دام حيـّاً يُستهانُ بـه　　ويَعظُم الرزء فيه حين يُفتقَد [1]

وله قصيدة طويلة سمّاها «الهادية للتقليد المؤدية للتوحيد» مطلعها:

ياطالـب التوحيـد والإيـمان　　أبـشر بكـل كرامـة وأمـان

واعلم بأنَّ أجـلَّ أبـواب الهدى　　تقرير ديـن اللـه بـالبـرهـان [2]

وقال أيضاً:

فلو قَنعتْ نفسي بميسور بُلغةٍ　　لما سبقت في المكرمات رجالها

ولـو كانـت الـدنيا مناسبةً لها　　لما استحقرت نقصانها وكمالها

ولا أرمُـقُ الـدنيا بعـين كرامـةٍ　　ولا أتـوقى سـوءها واختلالهـا

وذاك لأني عـارفٌ بفنائهـا　　ومـستيقنٌ ترحالهـا وانحلالهـا

أروم أموراً يصغر الـدهرُ عندها　　وتستعظم الأفلاك طُرّاً وصالها [3]

تصانيفه:

يعدّ الإمام الرازي من المكثرين في التصنيف، فله التصانيف المفيدة في فنون عديدة منها:

١. تفسير القرآن الكريم جمع فيه كل غريب وغريبة، وهو كبير جداً لكنه لم يكمله، وشرح سورة الفاتحة في مجلد [4].

---

(١) طبقات الشافعية للتاج السبكي: ٨/ ٩٠.

(٢) انظر الوافي: ٤/ ١٨١.

(٣) الوافي: ٤/ ١٨١ .وتنسب له غير هذه الأبيات تنظر في محلّها من كتب التراجم.

(٤) قال بعضهم عن تفسيره فيه كل شيء إلا التفسير، وهو كلام غير صحيح، بل القول ما =

٢. المطالب العالية في العلم الإلهي.
٣. نهاية العقول في دراية الأصول .
٤. كتاب الأربعين في أصول الدّين.
٥. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين.
٦. كتاب البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان.
٧. كتاب المباحث العمادية في المطالب المعادية.
٨. كتاب تهذيب الدلائل وعيون المسائل.
٩. كتاب إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار.
١٠. كتاب أجوبة المسائل البخارية.
١١. كتاب تحصيل الحق.
١٢. وكتاب الزبدة ، (في علم الكلام) .
١٣. المعالم في أصول الدّين.
١٤. كتاب الإشارة في أصول الكلام الذي بين أيدينا .
١٥. المحصول في أصول الفقه.
١٦. المعالم في أصول الفقه.
١٧. الملخص .
١٨. شرح «الإشارات والتنبيهات لابن سينا» .
١٩. شرح «عيون الحكمة لابن سينا» .
٢٠. شرح أسماء الله الحسنى ، ويُسَمَّى «لوامع البيِّنات» .
٢١. يُقال: إن له شرح المفصل في النحو للزمخشري.

= قاله قاضي القضاة العلامة أبو الحسن السبكي : «ما الأمر كذلك إنما فيه مع التفسير كلّ شيء» انظر الوافي : ٤/ ١٧٩.

٢٢. ومؤاخذات جيدة على النحاة، وله طريقة في الخلاف.

٢٣. شرح الوجيز في الفقه للغزالي.

٢٤. شرح «سقط الزند لأبي العلاء المعري».

٢٥. نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز .

٢٦. شرح الكليات للقانون، في الطب.

٢٧. رسالة في علم الفراسة .

٢٨. مناقب الشافعي.

وكل كتبه ممتعة ، وانتشرت تصانيفه في البلاد ، ورزق فيها سعادة عظيمة ، فإنّ الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين ، وهو أوّل من اخترع هذا الترتيب في كتبه ، وأتى فيها بما لم يسبق إليه [1] .

وبعد هذا نقول : لا مغالاة إذا قيل إن الرّازي يمثل عقلية عملاقة في التاريخ الإسلامي ، وله الأثر البالغ في جميع العلوم الشرعية ، فهو مفسر عظيم ، ومتكلم بارع ، وحكيم ماهر ، وأديب بليغ ، فكتبه العديدة ذات المضامين المتنوعة ، وآراؤه الكلامية ، ونظرياته الفلسفية ، ومنحاه المنطقي واستدلالاته الرصينة المنبعثة من أرضية علمية صلبة ، ومناقشاته العلمية التي كان يجريها خلال رحلاته وأسفاره ، والنتائج التي خرج بها نتيجة لسبر غور المناقشات العلمية ، والمناظرات الأدبية ، وترجيحاته العقلية ،

---

(١) انظر هذه الكتب وغيرها ابن خلكان ٤/ ٢٤٩. الوافي ٤/ ١٧٩-١٨٠، تاريخ الإسلام ص٢٠٥-٢٠٦، وأما كتاب «السر المكتوم في مخاطبة النجوم» فلم يصح أنه له بل قيل إنه مختلق عليه. طبقات الشافعية التاج السبكي٨/ ٨٧ . وإن صح أنه له كما قال الزركان ص١٠٩ إلا إنه ليس فيه ما يخالف الشّرع .

كلّها تؤكد أنَّ الرّازي كان من أكابر العلماء في عصره ، وأغزرهم علماً وثقافة ، وأقواهم شخصية وعمقاً وأصالة .

وفاته رحمه الله :

مرض الإمام فخر الدِّين الرَّازي رضي الله عنه في خوارزم فنقل إلى داره في هَراة ، وقد طال به المرض واشتدّ عليه كثيراً ، فأملى على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني وصيةً يؤكد فيها على أصول الإعتقاد مما ثبت قطعاً من الأدلة العقلية والنقلية ، وأمَّا ما كان محلّ نظر واجتهاد من الأمور الدقيقة والغامضة ، فكلّ ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها فهو كما هو وهي وصية طويلة يُرجع إليها ، وهي تدل على حسن ظنه بربه وعلو مقامه [1] .

توفي يوم الاثنين[2]، وكان عيد الفطر ، سنة ست وستمئة بمدينة هراة [3] ، ودفن آخر النهار في قرية مُزْدَاخَان ، رحمه الله تعالى ، وهي قرية بالقرب من هَراة [4] .

---

(١) انظر الوصية كاملة تاريخ الإسلام للذهبي ص٢١١، طبقات الشافعية للتاج السبكي ٨/ ٩٠، مسالك الأبصار ٩/ ٩٣.

(٢) وقيل مات سمّاً من الكرامية ، وعلى كلٍ فقد فرح الكرامية بموته كثيراً. انظر طبقات الشافعية ٨/ ٨٦ ، النجوم الزاهرة ٦/ ١٧٦، تاريخ الإسلام للذهبي ص٢٠٧ .

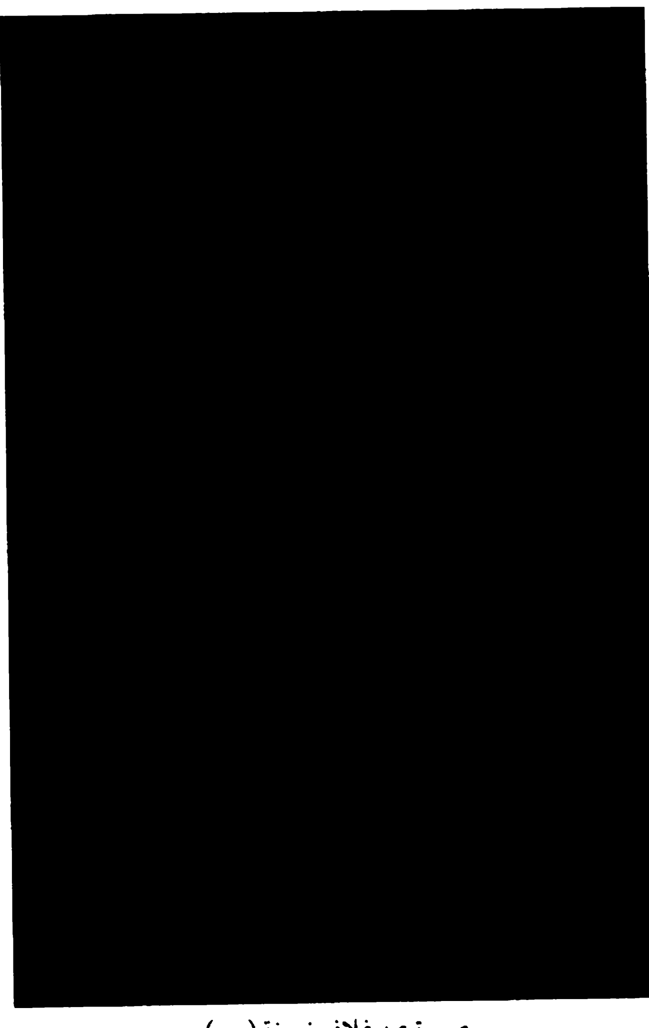
(٣) هي إحدى مدن خراسان الكبار، فتحها الأحنف بن قيس صُلْحَاً من قبل عبد الله بن عامر.وفيات الأعيان ١/ ٩٦. انظر طبقات الشافعية ٨/ ٨٦.

(٤) انظر الوافي ٤/ ١٧٧، مسالك الأبصار ٩/ ٩٣، معجم المطبوعات ١/ ٩١٦، ابن خلكان ٤/ ٢٥٢.

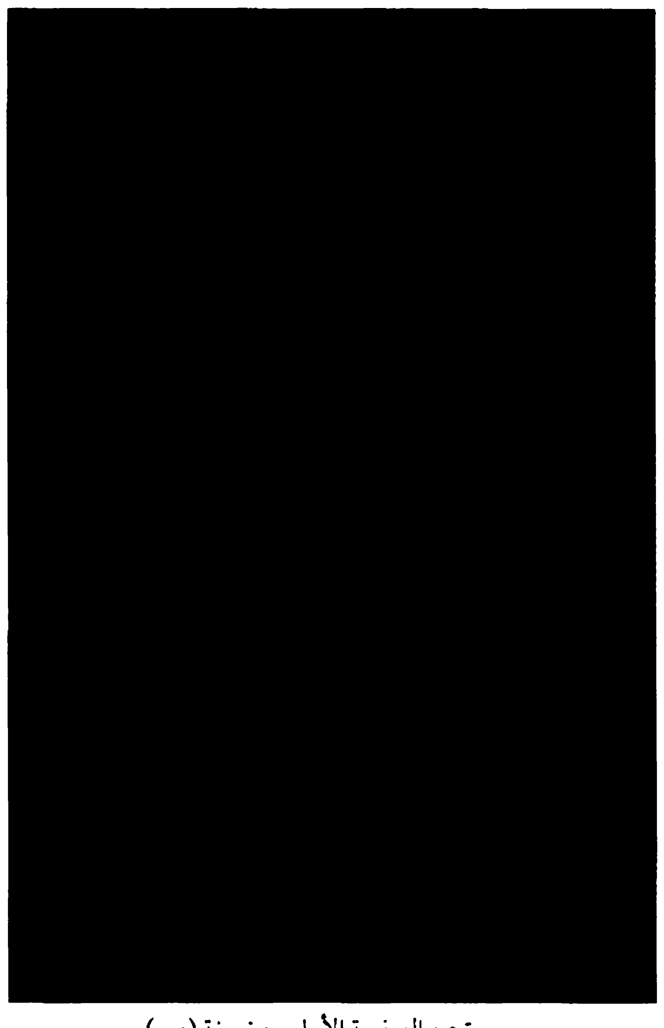
صور عن نسخ

المخطوطات المعتمدة في تحقيق

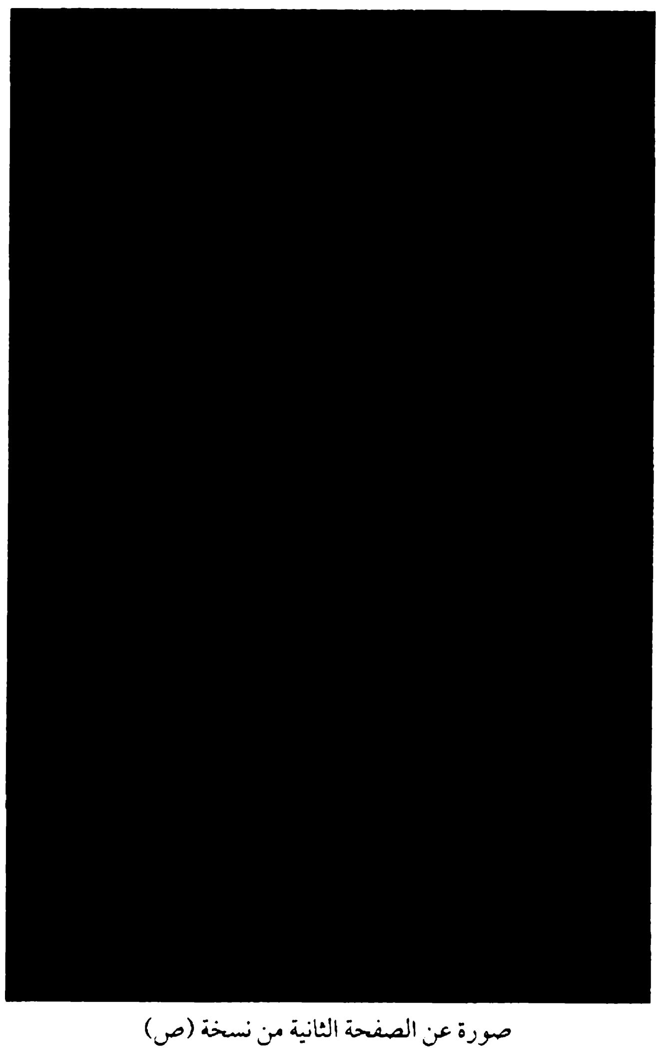
الإشارة في أصول الكلام



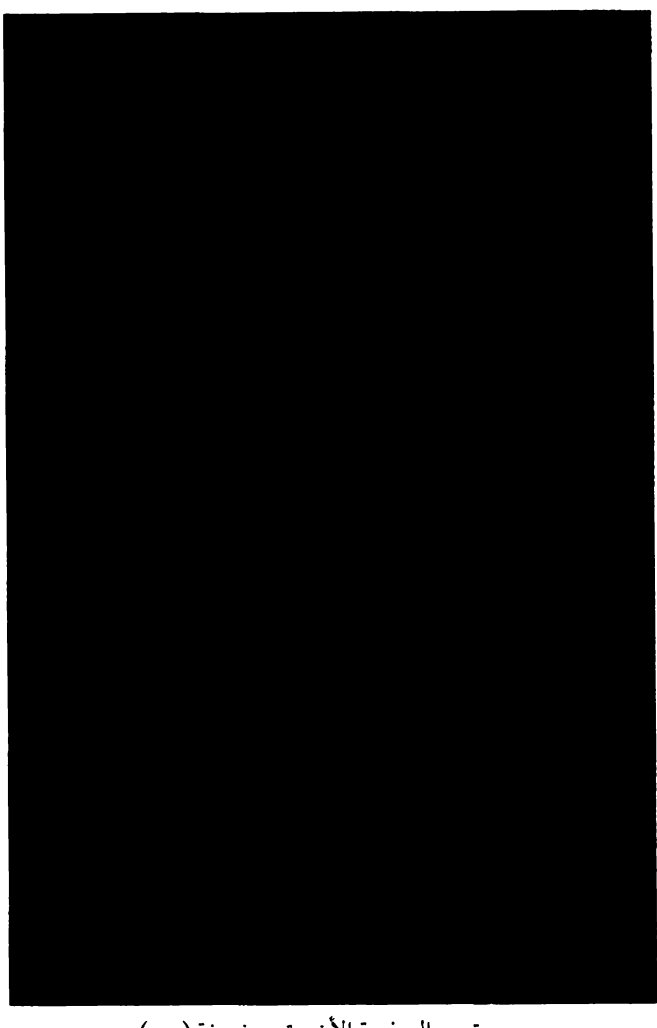
صورة عن غلاف نسخة (ص)



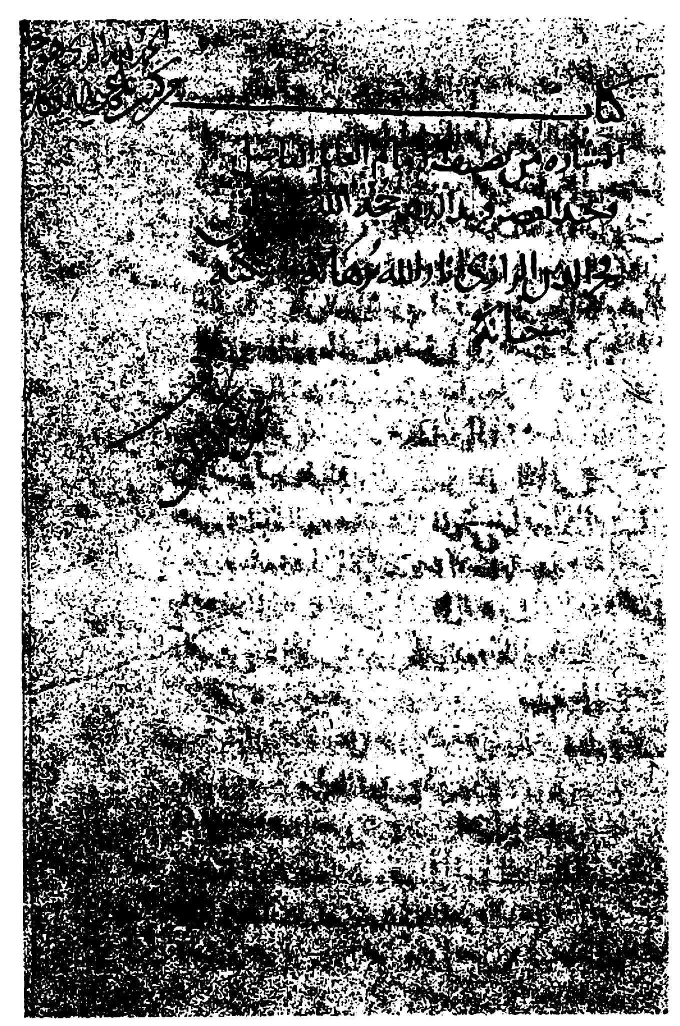
صورة عن الصفحة الأولى من نسخة (ص)



صورة عن الصفحة الثانية من نسخة (ص)



صورة عن الصفحة الأخيرة من نسخة (ص)



صورة عن غلاف نسخة (ب)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اللهم علمنا ما ينفعنا به وانفعنا بما علمتنا اعلم ان هذا الكتاب مشتمل
على مقدمة وخمسة فنون اما المقدمة فهي مشتملة على اربعة فصول
الفصل الاول في بيان ان علم الكلام اشرف العلوم والذي يدل
عليه وجوه ثلثه الاول هو ان شرف العلم بشرف المعلوم فمهما كان
المعلوم اشرف كان العلم الحاصل به اشرف ومعلوم علم الكلام هو ذات
الباري وصفاته وما يجب له ويستحيل عليه فنسبة شرف علم الكلام
الى شرف ساير العلوم كنسبة شرف معلوم علم الكلام الى شرف معلوم
ساير العلوم لكن لا نسبة لشرف الباري الى شرف ساير المعلومات
فلا نسبة لشرف علم الكلام الى شرف ساير العلوم الثاني هو ان جميع
العلوم محتاجة اليه وهو غير محتاج الى شي منها فهو اذا اشرف من
غيره وبيانه هو ان نظر الفقيه في الاحكام الشرعية ونظر الاصولي
في معرفة الخطاب من جهة دلالته على الوجوب والاباحة والعموم
والخصوص ونظر المفسر في معاني كلام الله ونظر المحدث في الاحاديث
من جهة صحتها وضعفها وجملة هذه العلوم مبنية على ان لله تعالى
خطابا فما لم يقم الدلالة على وجود الاله وعلى انه عالم حي مختار متكلم مرسل
للرسل ولم يعرف شرايط المعجزات وكيفية دلالتها على صدق الرسل
لم يكن للبحث في هذه العلوم فايدة فثبت احتياج العلوم بأسرها اليه
مع استغنائه عن جملة العلوم فهو اذا اشرف العلوم الثالث وهو ان
الخطا في علم الكلام كفر او بدعة والكفر والبدعة من اقبح الاشيا
والامور [illegible] فيكون صوابه من احسن الاشيا واشرفها [illegible] ان

صورة عن الصفحة الأولى من نسخة (ب)

ان يكون فيها فائدة النتائج وعن هذا قيل مصدرها اسلس الاشيا
وهذا واضح الفصل الثاني في ان الاشتغال بهذا العلم جائز بل من
الواجبات في حق البعض وذهب بعض الحشوية من الحنابلة وكتبة
الحديث الى ان الاشتغال بهذا العلم حرام واحتجوا على ذلك بان قالوا
هذا علم لم يتكلم فيه الصحابة ولم يبحثوا عنه قط وكل ما لم يتكلم فيه الصحابة
ولم يبحثوا عنه كان بدعة فهذا العلم بدعة وكل بدعة ضلالة فيجب الاجتناب
عنها فهذا العلم يجب الاجتناب عنه فلما لا يجوز ان يقال الصحابة ما كانوا
يبحثون عن ادلة اثبات الصانع وصفاته ونبوة المصطفى وذلك لانهم
مكلفون بمعرفة ذلك والطريق الى تحصيل المعارف اما الحس واما الخبر واما
النظر لا طريق الى تحصيل هذه المعارف بالحس لانهم ما راوا الله تعالى ولا سمعوا
كلام الله العزيز ولا الخبر فان الكلام في ذلك الخبر كالكلام في غيره فان كان علمه
بخبر مخبر اخر تسلسل الى غير نهاية ولا يحصل العلم بالخبر الا بعد العلم بكونه
صدقا فان كان العلم بصدق ذلك الخبر بخبر اخر فيتسلسل الى غير نهاية فاذن
لا طريق الى تحصيل هذه المعارف الا بالنظر وهذه المعارف واجبة التحصيل
وما لا يتأدى الواجب الا به فهو واجب فالنظر في هذه الادلة واجب فلو قلنا
ان الصحابة ما عرفوا هذه الادلة وما بحثوا عنها مع انه لا يحصل الا بها هذه المعارف
الايمانية لزم ان لا يكونون مؤمنين وهذا كفر فثبت فساد ما قالوا فان قيل هب
انهم كانوا عالمين بالادلة الا انهم ما كانوا يستعملون الالفاظ المشهورة فيما بين
المتكلمين مثل الجوهر والعرض ومدلول اسمها ... قلنا ولكن ما كانوا
يستعملون في مباحثهم الفقهية الالفاظ المشهورة فيما بين الفقهاء كالنقض
والكسر والمنع والمطالبة وما كانوا يتكلمون في فروع الجدل ودقائق

صورة عن الصفحة الثانية من نسخة (ب)

ولئلا يلزم ... عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقال تعالى يا آدم
اسكن انت وزوجك الجنة بلام التعريف فينصرف الى المعهود المعلوم عند
المسلمين وليس ذلك الا دار الثواب فان قالوا قال الله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه فلو كانت مخلوقة لهلكت كلها وذلك يناقض قوله تعالى اكلها
دائم قلنا من الجائز ان يكون زمان العدم يسيرا ما بالنسبة الى
زمان الوجود فيصح اطلاق لفظ الدائم عليه والضابط في جميع هذه [illegible]
ان كل ذلك ممكن وقد ورد الخبر الصادق به فوجب التصديق به واذ قد بلغنا
هذا الملخص من كتابنا هذا اقلمنا حامدين لله ومصليا على النبي محمد المصطفى واله
وقد فرغ من تحريره المتعطش الى رحمة الله تعالى ابو سعيد محمد بن عمر الحوي
في الثاني عشر من شهر شوال سنة
[illegible] هجرية

[illegible] ابو سعيد محمد بن عمر الحموي

صاحب [illegible]

صورة عن الصفحة الأخيرة من نسخة (ب)



الإشارة في أصول الكلام

للإمام فخر الدّين محمد بن عمر بن الحسين الرّازي

حَقَّقَهُ

محمد صبحي العايدي   ربيع صبحي العايدي





المُقَدِّمَات



بسم الله الرحمن الرحيم [1]

اعلم أنّ هذا الكتاب مشتمل على مقدمة وخمسة[2] فنون. أمَّا

المقدمة

فهي مشتملة على أربعة فصول:

الفصل الأول

في بَيان أنَّ عِلمَ الكَلام أشرَفُ العُلوم [3]

والذي يَدلُّ على ذلك وجُوهٌ ثلاثة:

الأول: أنَّ شَرفَ العِلمِ بشَرفِ المَعلُوم، فمهما كان المعلوم أشرَف كان العِلمُ الحاصِلُ به أشرَف، ومعلوم [4] عِلمِ الكَلامِ هو ذاتُ البَاري وصفاته، وما يجبُ له، ويستَحيلُ عليه؛ فَنِسْبةُ شَرفِ علم الكلام إلى شَرف سائِر

(١) في النسخة (ص) : بعد البسملة «ربِّ تمم» . وفي النسخة (ب): وبه نستعين اللهم علمنا ما تنفعنا به ونفّعنا بما علمتنا .

(٢) في النسخة (ص): خمس .

(٣) انظر تفصيل هذه المسألة في المطالب العالية (١/ ٣٧-٤٠) .

(٤) في النسخة (ص): معلوم.

العلوم، كنِسبَةِ شَرَف مَعلومِ علمِ الكلامِ إلى شَرفِ معلومِ سائِرِ العلوم[1]، لكن لا نِسْبة لشَرفِ الباري تعالى إلى شَرفِ سائِرِ المعلوماتِ، فلا نسْبَة لشَرفِ علم الكلام إلى شَرَف سائِرِ العُلوم.

الثاني: هو أنَّ جميعَ العلومِ محتاجٌ [2] إليه، وهو غيرُ محتاجٍ إلى شيءٍ منها، فهو إذن أشرَف مِنْ غَيرِهِ.

وبيانُهُ وهو أنَّ نظَرَ الفَقيهِ في الأَحكامِ الشَّرعيةِ، ونظَرَ الأُصولي في مَعرِفَةِ الخطابِ مِنْ جِهَةِ دلالَتِهِ على الوجُوبِ والإِباحَةِ والعُمومِ والخُصوصِ، ونظَرَ المُفَسِّرِ في معاني كَلامِ اللَّهِ تعالى، ونَظرَ المحَدِّثِ في الأَحاديثِ مِنْ جِهَةِ صِحَّتِهَا وضَعفِهَا.

وجُملةُ هذهِ [3] العُلوم مَبنيةٌ على أنَّ للَّهِ تعالى خِطاباً، فما لمْ تَقمِ الدَّلالةُ على وجودِ الإلهِ، وعلى أنَّه حيٌّ عالمٌ مُختارٌ متكلِّمٌ مُرسِلٌ للرُّسلِ، ولم تُعرفْ شرائِطُ المُعجِزات، وكيفِيَّة دلالَتها على صِدقِ الرُّسلِ لم يكنْ للبَحثِ في هذه العُلومِ فائدةٌ؛ فثَبَتَ احتياجُ العُلومِ بأَسرِها إليهِ معَ استغنائِهِ عَنْ جُملةِ العُلومِ؛ فهو إذن أشرَفُ العُلوم.

الثالث: وهو أنَّ الخطأَ في علمِ الكلامِ كفرٌ وبدعَةٌ، والكُفرُ والبِدعَةُ مِنْ أقْبحِ الأَشياءِ وأسوئها، فيجبُ أنْ يكونَ صوابه مِنْ أَحسنِ الأَشياءِ وأشرفِها، إذ الضِّدانِ يجبُ أنْ يكونَ بينهما غايةُ التباعدِ، ومِنْ هذا قِيلَ: وبضدِّها تتبيّنُ الأشياءُ، وهذا واضِحٌ.

---

(١) في النسخة (ص): المعلومات .

(٢) في النسخة (ب): محتاجة.

(٣) في النسخة (ص): هذا .

الفصل الثاني

في أنَّ الاشتِغالَ بهذا العِلمِ جائزٌ بلْ منَ الواجباتِ في حقِّ البَعضِ

ذَهبَ بعضُ الحَشويَّة[1] مِنَ الحنابلَةِ وكَتَبةِ الحدِيثِ إلى أنَّ الاشتِغالَ بهذا العِلمِ حرَامٌ، واحتَجوا في ذلكَ بأنْ قالوا: هذا عِلمٌ لمْ يَتكلَّم فيهِ الصَّحابَةُ، ولمْ يَبحثوا عنهُ قطُّ، وكلُّ ما لمْ يتَكلَّمْ فيهِ الصَّحابةُ ولمْ يُبحَثْ[2] عنهُ كانَ بدْعَةً؛ فهذا العِلمُ بِدعةٌ[3]، وكلُّ بدعَةٍ فإنَّه يجبُ الاجتِنابُ عنْها؛ فهذا[4] العِلمُ مما يجبُ الاجتنابُ عنه.

قلنا: لا يجوزُ أنْ يُقالَ: الصَّحابةُ ما كانوا يَبحثونَ عَنْ أدِلَّةِ إثباتِ

---

(١) الحشوية: قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا إلى التجسيم وغيره، وهم من الفرق الضالة.
قال ابن السبكي في شرح أصول ابن الحاجب: الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل، يجرون آيات الله على ظاهرها، ويعتقدون أنه المراد، سموا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري، فوجدهم يتكلمون كلاماً، فقال: ردّوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة، فنسبوا إلى حشاء، فهم حشَوية بفتح الشين، وقيل سموا بذلك لأن منهم المجسمة، والجسم حشو، فعلى هذا القياس فيه الحشْوية بسكون الشين نسبة إلى الحشو. انظر نشأة الفكر الفلسفي (١/ ٢٨٧- ٢٨٩) وكشاف اصطلاحات الفنون (١/ ٦٨٧) والفرق بين الفرق ص٢٢٥.

(٢) في النسخة (ب): لم يبحثوا.

(٣) سقط من النسخة (ص): «فهذا العلم بدعة».

(٤) في النسخة (ص): هذا.

الصَّانعِ وصِفاتِهِ، ونبوَّة المصطفَى عليه السلام، وذلكَ لأنَّهم مُكلَّفونَ بمعرفةِ ذلكَ .

الطَّريقُ إلى تَحصيلِ المَعارفِ[1] : إمَّا الحسُّ، وإمَّا الخبَرُ، وإمَّا النَّظرُ.

لا طريقَ إلى تَحصيلِ هذه المَعارف بالحسِّ، لأنَّهم ما رأوُا اللَّهَ تعالى ولا سَمعوا خِطابَهُ العزيز.

ولا بالخبَر، فإنَّ الكَلامَ في ذلكَ المُخْبِرِ كالكَلامِ في غيرِهِ، فإنْ كانَ علْمُهُ بِخَبَرِ مُخْبِرٍ آخر يتَسَلْسل إلى غَيرِ نهايَةٍ، ولأنه لا يَحصُلُ العِلمُ بالخبَرِ إلا بَعدَ العِلمِ بكونِهِ صِدْقاً، فإنْ كانَ العِلمُ بصِدقِ ذلكَ الخبَرِ بخَبرٍ آخرَ فيتَسلسل[2] إلى غيرِ نهايةٍ.

فإذن لا طريقَ إلى تَحصيلِ هذه المعارِف إلا بالنَّظَرِ، وهذه المعارِفُ واجبةُ التحْصيلِ، وما لا يَتأدَّى الواجبُ إلاّ بِهِ فهو واجِبٌ؛ فالنَّظرُ في هذه الأدِلَّةِ واجبٌ.

فلو قلنا: بأنَّ الصَّحابةَ ما عَرفوا هذه الأدِلَّةَ وما بَحثوا عنْها، معَ أنَّه لا تَحْصلُ لهُم هذه المعارفُ إلا بها، لَزمَ أنْ لا يكونوا مؤمِنينَ، وهذا كُفرٌ، فثبت فَسادُ ما قالوه.

فإنْ قِيلَ: هَبْ أنَّهم كانوا عَالِمينَ بالأدلَّةِ، إلاّ أنَّهم ما كانوا يَسْتعملونَ الألفاظَ المتداولةَ بيْنَ المتكلمينَ مثل : الجوهَرِ والعَرضِ، فيكون استعمالُهَا بدعَة.

---

(١) في النسخة (ب): تحصيل هذه المعارف.

(٢) في النسخة (ص): يتسلسل .

قلنا: وكذلكَ ما كانوا يَسْتعملونَ في مُباحَثَاتِهم الفِقْهية الأَلفَاظ المتَداولَة، كالنَّقضِ والكَسرِ والمنع والمطالبة، وما كانوا يتكَلمونَ في فرُوعِ ابنِ الحدَّاد [1]، ودَقائِقِ معاني كتابِ الزَّجّاج [2]، إلى غَيرِ ذلكَ، فوجبَ أنْ يكونَ كلُّ ذلكَ بدعةً.

ثمَّ نقول: الصَّحابةُ إنَّما لـمْ يستعمِلوا هذه الأَلفاظَ، لقِلَّةِ البِدَعِ وضَعفِ الأَهواءِ الفاسدَةِ في ذلكَ الوقتِ، فأمَّا في زمانِنَا فقد امتَلأت الدُّنيا مِنَ البدعَةِ، فلا جَرمَ احتَجْنا إلى زيادَةِ تهْذيبٍ في الأَدلةِ واستِعمالِ عباراتٍ مخصُوصَةٍ، لتكونَ إلى إفسادِ عقائِدهمْ أقْرب، وإلى إيضَاحِ الحقِّ أسْهل.

---

(١) الفقيه أبو بكر المصري الكناني الشافعي، شيخ المصريين، المعروف بابن الحداد، ولد يوم وفاة المزني ، سمع من النسائي وغيره، وجالس الإمام أبا إسحاق المروزي لما قدم عليهم، وصنف كتاب الفروع في المذهب، وهو صغير دقيق المسائل، شرحه القفال المروزي وأبو الطيب الطبري وأبو علي السنجي، وكان ابن الحداد غواصاً على المعاني محققاً كبير القدر، له وجه في المذهب، ولي القضاء والتدريس بمصر، والملوك تعظمه وتحترمه وكان يتصرف في علوم كثيرة، حج ومرض في الرجوع، وتوفي يوم الثلاثاء لأربع بقين من المحرم سنة(٣٤٤هـ) ، وكتابه المعروف بفروع ابن الحداد من أجلِّ الكتب، ولم يتفق للرافعي أن ينقل من كتابه شيئاً، كأنه لم يظفر به. الوافي بالوفيات (١/ ١٨٠) ، وفيات الأعيان (٤/ ١٩٧) .

(٢) إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق الزجاج كان فاضلاً ديناً، حسن الاعتقاد، وله المصنفات الحسنة، منها كتاب معاني القرآن وغيره من المصنفات العديدة المفيدة، وقد كان أول أمره يخرط الزجاج، فأحب علم النحو فذهب إلى المبرد وكان يعطي المبرد كل يوم درهماً، ثم استغنى الزجاج وكثر ماله ولم يقطع عن المبرد ذلك الدرهم حتى مات سنة (٣١١هـ) ، وهو أستاذ أبي علي الفارسي. البداية والنهاية١١/١٤٨. وانظر الوافي بالوفيات (١/ ٧١٩) ، وفيات الأعيان (١/ ٤٩) .

وممَّا احتَجوا بِهِ قولـه عليه السَّلام: «تفكَّروا في الخلق، ولا تفكروا في الخالق»[1].

قالوا: والتَّفكُّرُ في أنَّه عالـمٌ لذاتِهِ، أو بالعِلمِ، أو أنَّه مَرئيٌّ أو ليس بمرئيّ، كلُّ ذلكَ تفكُّرٌ في الخالِقِ، وهو منْهيٌّ عنه.

قلنا: نحنُ نعتَرفُ بأنَّ التفكُّرَ في الخالِقِ لا يجوز، لأنَّه لا يَتَحَصَّلُ النَّاظِرُ فيه إلا على عقيدةٍ فاسدةٍ أو حيرَةٍ مُدهشَة، كما للمشَبِّهةِ والمعَطِّلةِ. بل نُوجِبُ عليهِ أنْ يَنظُرَ في المخلوقاتِ، مِنْ جِهةِ دلالتِها على وجودِ الصَّانعِ وصفاتِهِ، وذلكَ هو الَّذي[2] أُمِرْنا بِهِ مِن النَّظرِ في الخلْق.

وممَّا احتجوا به قولـه عليه السَّلام: «عليكم بدِيْنِ العَجائِزِ»[3].

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ هنَّاد في «الزهد» ٢/ ٤٦٩ (٩٤٥) عن محمد بن عبيد، عن الأعمش، عن عمرو بن مرة قال: مرَّ النبي ﷺ على قوم يتفكرون فقال: ....، فذكره. وهذا إسناد رجاله ثقات إلا أنه مرسل. ووصله أبو الشيخ في «العظمة» ١/ ٢١٦ (٥) من طريق سعد بن الصلت، عن الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن رجل، عن ابن عباس قال: مرَّ ....، وسعد بن الصلت ربما أغرَبَ، كما قال ابن حبان في «الثقات» ٦/ ٣٧٨ .

وله شاهد من حديث عبد الله بن سلام مرفوعاً بلفظ: «لا تفكروا في الله ، وتفكروا في خلق الله» أخرجه أبو نعيم في «الحلية» ٦/ ٦٦ ، وإسناده حسن في الشواهد.

وله شاهد آخر ـ لكنه لا يُفرح به ـ من حديث ابن عمر مرفوعاً بلفظ: «تفكروا في آلاء الله ، ولا تفكروا في الله» أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» ٦/ ٢٥٠ (٦٣١٩) ، والبيهقي في «شعب الإيمان» ١/ ١٣٦ (١٢٠)، وقال البيهقي: هذا إسناد فيه نظر ، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» ١/ ٨١: فيه الوازع بن نافع وهو متروك.

(٢) سقط من النسخة (ب): الذي .

(٣) قال السخاوي في «المقاصد الحسنة» ص٢٩١ : لا أصل له بهذا اللفظ.

قلنا: المُرادُ به الاقتِدَاء بهم في تَفويضِ الأَمرِ إلى اللَّه تعالى، وتَرْك الخصُومَةِ والإيذَاء، والاستِعانَة باللَّه تعالى في جميعِ الأُمور. فبَطَل ما زعَموهُ[1].

(١) في النسخة (ب) : ما توهموه ، وبالله التوفيق .

الفصل الثالث

في حقيقة النظر وبيان إفضائه إلى العلم

اعلَمْ أنَّ النَّظرَ هو استِحضَارُ علومٍ أو ظُنونٍ ، يَتمكَّنُ المَرءُ بها مِنْ تَحصيلِ علومٍ أُخر.

وقال بعضُهم: هو الفِكْرُ الذي يَطلُب به مَنْ قامَ بِهِ علْماً أو غَلَبَةَ ظَنٍّ[1] . وهذا القائِلُ لو لمْ يَذكُرْ في حَدِّهِ «أو[2] غَلَبَةَ ظَنٍّ» لمْ يَضُر، غايَةُ ما في البَابِ أنْ يُوردَ عليه نَظَرُ المجتَهِدِينَ.

والجواب عنه: أنَّا إنْ قلنا بتَصويبِ المجتَهدينَ، فمطْلوبُ كلِّ مجتَهِدٍ هو الحُكمُ الذي أدَّى اجتهادُهُ إليهِ، والحاصِلُ بذلكَ[3] النَّظر عِلمٌ.

وإنْ قلنا: بأنَّ المصِيبَ واحدٌ ، فإمَّا أنْ نقولَ بأنَّه مُكلَّفٌ بطَلَبِ العِلمِ ، إلاَّ أنَّه يُكتفَى منْه بغَلَبةِ الظَّن، أو نقولَ بأنَّه طالبٌ للعِلمِ بغَلبةِ الظَّن، وهذا واضِحٌ.

---

(١) هذا القول منسوب إلى القاضي أبي بكر الباقلاني . انظر : سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين ١/ ٦٣ ، وقد عرَّفه الآمدي بقوله : النظر : عبارة عن تصرف العقل في الأمور السابقة ، المناسبة للمطلوبات بتأليف وترتيب ، لتحصيل ما ليس حاصلاً في العقل.

(٢) سقط من النسخة (ص): أو .

(٣) في النسخة (ب) : من هذا.

ثُمَّ اعلمْ أنَّ طائِفةً مِنَ الملاحِدةِ أنكَروا إفضاءَ النَّظرِ إلى العلمِ، واحتجوا في ذلك بأنْ قالوا: نَحنُ نشاهِدُ أقواماً قد اعتَقدُوا مَذهَباً [1] ، وأصَرُّوا عليه برهَةً مِنَ الدَّهرِ، ثمَّ بعدَ ذلكَ يَرجِعونَ عنه، فلو كانَ النَّظرُ مفْضِياً إلى العلمِ لاستحالَ [2] ذلك.

وممَّا احتجوا بِهِ أنْ قالوا: العلمُ بأنَّ ما حَصَلَ عقيبَ النَّظرِ علمٌ ، إن كان ضَرُورِيّاً وَجبَ اشتراكُ العقلاءِ فيه، وإن كانَ نَظريّاً افتَقَرَ إلى نَظرٍ آخر فيتَسلْسل [3].

ونحنُ نسْتدِلُّ عليهم مِنْ وجوهٍ أربعة [4]:

الأوَّل: وهو أنَّا نَرى بعضَ العقلاءِ يستفيدونَ مِن النَّظرِ جزمَ القولِ بقِدَم العالمِ، وبعضَهم بحدوثِه [5]، وعلِمنا أنّه لا بُدَّ أنْ يكونَ أحدُ القولينِ صحيحاً ، لاستحالة فسادِ طَرفي النَّقيض ، والـمُحِقُّ إنَّما ذهبَ إلى ما ذهبَ إليهِ بالنَّظر؛ فعلمنا أنَّ النَّظرَ قد يُفضِي إلى العلم.

الثَّاني: وهو أنَّا نَعلمُ أنَّ النَّظرَ الصحيحَ في ضَربِ سَبْعةٍ في ثمانيَة لا بدَّ وأنْ يفيدَ العلم بأنّه ستةٌ وخمسون ، إلى غير ذلك مِن العَددِيَّاتِ والهندسِيات؛ وإنَّما أفضَى إليه لترتبِ مقدِّمات في ذِهنهِ ، على وجهٍ يَتأدَّى

---

(١) في النسخة (ص) : مذهبنا .

(٢) في النسخة (ص): استحال .

(٣) في النسخة (ص): فتسلسل. والتسلسل: وهو أن يستند الممكن إلى علة ، وتلك العلة إلى علة ، وهلم جرا ، وهو محال . انظر المواقف ص٩٠، وشرح النسفية للتفتازاني ص٨٤.

(٤) في النسخة (ص): أربع.

(٥) في النسخة (ص): بحدوثها.

ذلك إلى المطلوبِ [١]؛ فيلزمُ أنْ يكونَ كلُّ مطلوبٍ نظريٍّ أمْكنَ أنْ يُتوصلَ إليهِ بواسطةِ استحضارِ مقدِّماتٍ متأدِّيةٍ إليهِ ، أنْ يشاركَ في الإفضاءِ إلى العلم.

الثَّالث: وهو أنَّه لا يُمكنُ ادِّعاءُ فسادِ النَّظرِ ضرورةً، لاختلافِ العقلاءِ فيه، فلا بدَّ وأنْ يُعلمَ فسادُه نَظراً [٢]،وذلك يؤدي إلى نَفي الشيء بنفْسِهِ ، وهو مُتناقِضٌ ، بخلافِ إثباتِهِ بنفسهِ فإنَّه غيرُ متناقضٍ .

الرَّابع: وهو إطباقُ العقلاءِ على النَّظرِ ، لطَلَبِ العلمِ بما لا يعْلمونَ ، فلولا أنَّه يفيد [٣] العلم ، وإلَّا لـمَا فَرغُوا إليهِ لَطلَبِ العلمِ بما لا يَعلمون [٤]، وأمَّا تمسّكُهم [٥] برجوعِ العقلاءِ عن المذاهبِ بعْد إصرارِهم عليها، فاعلم أنَّ هذا تمسُّك بضَربٍ مِن النَّظرِ في إبطالِ أصله [٦]، وذلكَ متناقضٌ.

وأيضاً فذلك إنَّما يدلُّ عليه صعوبة المحافظةِ على شرائطِ الأدلَّةِ ومقدماتِها، لا على عدمِ إفضاءِ النَّظرِ إلى العلمِ ، ونحن لا نُنكرُ ذلك، وهذا كما أنَّ الإنسانَ قد يلتَبسُ عليه المحسوسات، فيَظُنُّ السرابَ شراباً، و الكبيرَ صغيراً، وذلك لا يدلُّ على عدمِ إفضاءِ الحسِّ إلى العلم، فكذلك ههنا.

---

(١) في النسخة (ب) : تأدى إلى ذلك المطلوب.

(٢) في النسخة (ب) : فلا بد من إفساده نظراً.

(٣) في النسخة (ب) : يفيده.

(٤) سقط من النسخة (ب) : لطلب العلم بما لا يعلمون .

(٥) في النسخة (ص) : فلولا برجوع.

(٦) في النسخة (ص) : أصلها .

وقولـهم: النَّاظرُ كيف يعلم أنَّ ما حصَلَ لـه علْمٌ.

قلنـا: بـأن يعلـم أنَّـه لـو لم يكـنْ علـماً لكـان لفـسادٍ في بعـض المقـدِّماتِ المـذكورة في الـدليلِ ، لكنَّـه قـاطعٌ بـصحة تلـك المقـدِّمات ، فيقطـعُ بـأنَّ مـا حصَلَ لـه علم.

فإن قالوا: وكيفَ يعلمُ صحةَ مقدماتِهِ؟

قلنا: هذا إنَّما يتضحُ بضربِ مثالٍ: فمنْ أراد الاستدلالَ على إثباتِ الأَعراضِ يقول: نَرى الجسمَ مختصاً ببعض الجهاتِ ، وهذه مقدمة قطعية، ثمَّ يقول: فحصولُه فيها إمَّا أنْ يكونَ واجباً أو جائزاً ، وهذه المقدمة بتقدير ثُبوت الأولى ضروريةٌ أيضاً، ثم يقول: وهو ليسَ بواجبٍ ، فتَعيَّن [1] كونُه جائزاً. وهذا أيضاً ضروريٌّ بتقديرِ ثبوتِ الأولى.

فيقال: ولم قلتَ بأنَّه ليس بواجبٍ. فنقول: لأنَّ الواجبَ ما يَمتنعُ فرضُ عدمِه، وهذا لا يمتنعُ فرضُ عدمِه، فهو ليس بواجبٍ. ويستمر البحث هكذا ، إلى أنْ نَنتهي إلى المقصُود.

والضابطُ: أنَّ كلَّ مقدِّمةٍ يَستعملُها في دليلِه ، فلا بدَّ وأنْ تكونَ ضروريةً [2] ابتداءً، أو تصيرَ ضروريةً عند العلمِ بما هو ضروريٌّ ابتداءً ، أو مستنداً إليه، وهذا حَرفٌ متين ، قد بسطته في مواضع أُخر [3]، إذا حَصَلَ على الوجهِ ، لم يَبقَ لمنكري النَّظر شبهةٌ أصلاً.

---

(١) في النسخة (ب):فيتعين .

(٢) في النسخة (ص): ضروريا .

(٣) وهذا يدل على أن كتاب «الإشارة» ليس من أوائل كتبه ، كما ذكرنا ذلك في المقدمة.

الفصل الرابع

في كيفيّة ترتب العلم على النظر

اختلفوا في العلمِ الحاصِلِ عقيبَ النَّظرِ الصحيحِ، ونَعنِي بالنَّظرِ الصحيحِ: كلّ ما يَطلعُ النَّاظرُ [1] على الوجه الذي باعتبارِه يتوصلُ إلى المطلوب، كالإمكانِ في العالَم الدَّالّ على وجودِ الصَّانع.

فقال بعضُهم: إنَّ النَّظرَ يُولِّدُ العلْمَ [2].

وقال بعضُهم: يُوجِبُه [3].

---

(١) في النسخة (ص): النظر.

(٢) والتولُّد أن يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعل آخر، كحركة المفتاح بحركة اليد، وهو قول المعتزلة إلا النّظام. انظر أصول الدين ص١٣٩.

ويقول الشهرستاني في الملل والنحل ص٦٤: «إن أول من أحدث القول بالتوليد وأفرط فيه هو بشر بن المعتمر، الذي توفي سنة ٢١٠هـ، وهو أن يجعل الفعل من فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح بحركة اليد».

قال الكفوي في الكليات ص٩٠٥ «وإنّما يصحُّ القول بالتوليد إذا جُوِّز استناد بعض الحوادث إليه تعالى بواسطة، بأن يكون لبعض آثاره مدخل في بعض، بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً، فيكون بعضها متولداً عن البعض وإن كان الكل واقعاً منه تعالى كما تقول في أفعال العباد الصادرة عنهم ....»، ثم قال: «ولا شكَّ أنَّ العلم الحاصل عقيب النَّظر أمر ممكن متكرر مستنده إليه بطريق العادة».

(٣) قوله: «يوجبه» أي إيجاب العلة لمعلولها. انظر الإرشاد للإمام الجويني ص٦.

وقال بعضُهم: يُلازِمُه ملازمَةَ الجَواهِرِ الأَعراض[1].

والصحيحُ ما ذهبَ إليهِ شيخُنا أبو الحسَن[2] رحمة الله عليه أنَّه يحصُلُ عقيبَه بمَجْرى العادَةِ[3] مِنْ غيرِ وجوبٍ.

والذي يدلُّ عليهِ، أنَّ النَّظرَ لو كانَ علةً للعلمِ، أو ملازماً لـه، لوجبَ أنْ لا يسبِقَ العلمَ، لاستحالةِ كونِ الشيءِ متولِّداً عنِ المعدومِ، أو ملازماً لـه، أو معلولاً به، كما قلنا في الجواهرِ فإنَّها لما كانتْ ملازمةً للأَعراضِ استحالَ سَبْقُ أحدِهما على الآخَر، وههنا يَستحيلُ[4] ثبوتُ النَّظرِ حالةَ وجودِ العلمِ؛ فتَبَيَّـنَ أنَّه ليس بينَهما ارتبَاطٌ، وأنَّ حصولَـه عقيبَه بمجْرى العادةِ .واللهُ تعالى أعلم .

---

(١) الجوهر : ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. انظر التعريفات (١٠٨) . وقال التفتازاني: «العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً» . شرح النسفية ص٧٦. والعرض: «الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع - أي : محلّ - يقوم به ، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحلّه ويقوم به» . التعريفات ص ١٩٢ .

(٢) يعني الأشعري ، واسمه علي بن إسماعيل بن إسحاق، ولد بالبصرة سنة ٢٦٠هـ ، ومن المشهور أنه بقي على مذهب المعتزلة إلى سنّ الأربعين، ثم رجع إلى مذهب أهل السنة وردَّ على المعتزلة حتى صار إماماً لأهل السنة، وعُرف أتباعه بالأشاعرة، توفي رضي الله عنه ببغداد سنة ٣٢٤ هـ.

(٣) فإنَّ جميع الممكنات عنده مستندة إلى قدرة الله تعالى واختياره ابتداء بلا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض ، كالإحراق عقيب مماسة النار .الكفوي، الكليات ص٩٠٥ .

(٤) في النسخة (ب): ليس يستحيل.





الإِلهيَّـــات



الفَـنُّ الأوّل
في إثبَاتِ ذَاتِه [1] تَعالَى

وهو يَشْتَمِلُ على ثلاثَةِ أبوابٍ:

البَابُ الأوَّل
في حدوث الأجسام [2]

اعلم أنَّ الكلام في هذا الباب يَقعُ في طَرفين:

أحدهما: الكلام في أنَّ لوجودها ابتداء.

الثاني: في أنَّ لحقيقتها ابتداء.

الفَصْلُ الأوَّل
في بَيانِ أنَّ لوجودِ الأجسَامِ ابتِداء

والخلافُ فيه معَ الفَلاسفةِ [3] فإنَّهم ذَهبوا إلى أنّه لا أوَّل لوجودِ الجسمِ ،

---

(١) في النسخة (ص) : في إثباته تعالى.

(٢) قال الإمام الرازي في المطالب العالية (١/ ٢٠٠) : «اعلم أن جمهور المتكلمين لا يعولون إلا على هذا الطريق» أي : في إثبات ذاته تعالى .

(٣) الفلاسفة : الفلسفة باليونانية محبة الحكمة . والفيلسوف هو : فيلا وسوفا. وفيلا : هو المحب . وسوفا : الحكمة ، أي : هو محب الحكمة. والحكمة لديهم قولية : عقلية =

ولا أَوَّلَ لجنسِ الحوادثِ الطَّارئَةِ عليه، وإنْ كانَ لكلِّ واحدٍ منهما أوَّل .

تعلَّقوا في ذلك بشُبَهٍ:

منها أنَّ كلَّ ما كانَ محْدثاً ، كانَ عدمُه قبلَ وجودِه، والقَبْليةُ ليس هو العدم الـمَحض؛ فإنَّ العدَمَ قبلُ كالعدم[1] بعدُ[2]، وليس القبلُ بعدُ.

وإذن لم يكنْ حُكماً عدميّاً استَدعَى محلّاً:

فإمَّا أنْ يكونَ ذلك المحلُّ قبلاً بذاتِه وهو الزَّمان، أو بغيرِهِ وهو الحركةُ، فقد وُجدَ - قَبْلَ ما فُرِضَ أَوَّلَ الحوادثِ -شيءٌ ، وقَبْلَه شيءٌ آخرُ، فيلزَم أنْ لا يكونَ للحوادثِ أوَّل.

ومنها أنَّ كلَّ محدثٍ ، فإنَّه مسْبوقٌ بإمكانٍ راجعٍ إلى ماهِيَّتهِ التي هي

= وفعلية ، وقد اختلفوا في الحكمة العقلية اختلافاً لا يحصى كثرة. والمتأخرون منهم خالفوا الأوائل في أكثر المسائل ، وكانت مسائل الأولين محصورة في : الطبيعيات، والإلهيات ، وذلك هو الكلام في الباري تعالى والعالَم ، ثم زادوا فيها الرياضيات .

فالعلم الذي يطلب فيه ماهيات الأشياء ، هو العلم الإلهي .

والعلم الذي يطلب فيه كميات الأشياء ، هو العلم الرياضي .

والعلم الذي يطلب فيه كيفيات الأشياء ، هو العلم الطبيعي.

ثم أحدث أرسطو علم المنطق. انظر الملل والنحل ص٣١٢.

(١) في النسخة (ص) : العدم .

(٢) قال الإمام الرازي في الأربعين ص٧٧ : «قالوا : كلّ محدثٍ فإنّه لابد وأن يكون عدمه قبل وجوده، ولا يجوز أن تكون تلك القبلية نفس ذلك العدم ، لأنَّ العدم الحاصل قبلُ والعدم الحاصل بعدُ ، يتشاركان في كونهما عدماً، ولا يتشاركان في معنى القبلية والبعدية ، فإذن المفهوم من القبلية أمر زائد على ذات العدم ...» .

علَّةٌ [1] صحَّةِ اقتدارِ القادرِ عليه، وإمكانُ وجودِه لا يوجد مستغنياً عن محلٍّ، فلا بدَّ وأنْ يوجدَ قبلَ الحوادثِ شيءٌ يوجدُ فيه إمكانُ وجودِها. ولْنُسمّه بالـهيولى [2] ، فإنْ كانَ ذلك الـهيولى أيضاً محدثاً [3] فليفتقِر إمكانُه السابقُ إلى محلٍّ آخر، فيتسلْسل، وهذا محالٌ .

فمحالٌ أنْ يكونَ الـهيولى محدَثاً، فهو قَدِيمٌ.

ومنها أنَّ سببَ وجودِ العالَمِ إمَّا أنْ يكونَ قديماً أو حادثاً، فإنْ كانَ حادثاً كان حدوثُه لسببٍ آخر، فإنْ كانَ ذلك السببُ أيضاً حادثاً افتقر إلى آخر، فَتُسَلسَل الأسبابُ والمسبَّباتُ لا إلى نهاية، وذلك محالٌ.

فإذن لا بدَّ وأنْ ينتهي إلى سببٍ قديمٍ، فيلزمُ مِنْ قِدمِ هذا السَّبب قدمُ العالَم ، إذْ لو وجدَ السَّببُ - مِنْ جهَةِ ما هو سَببٌ- ولم يوجد المعلولُ ؛ لم يكنْ السَّببُ مقتَضِياً وجود [4] المسبَّب ، فلا يكونُ السَّببُ سبباً !!.

هذا محالٌ ، فإذن العالم قديمٌ .

---

(١) العلَّة لغة : معنى يحلّ بالمحلّ ، فيتغير به حال المحلّ بلا اختيار ، ومنه يسمَّى المرض علَّة ، لأنَّه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف.

واصطلاحاً : هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه .

والمعلول : هو كل ذات ، وجوده بالفعل من وجود غيره ، أو وجود ذلك الغير ليس من وجوده . التعريفات ص١٥٤ ، وكشاف اصطلاحات الفنون (٣/ ١٠٣٦) .

(٢) الهيولى : جوهر بسيط ، لا يتم وجوده بالفعل دون وجود حاصل فيه . الكليات ص٩٥٥.

(٣) في النسخة (ص) : محدثة .

(٤) في النسخة (ب) : لوجود.

أمّا المعتَمدُ في حدوثِ الأَجسامِ فطريقتان[1]:

الطريقة الأولى: نقول: الأَجسامُ لا تخلو عن الحوادثِ، وما لا يخلو عن الحوادثِ فهو حادثٌ، فالأجسامُ إذن محدَثَةٌ.

والدليلُ على أنّها[2] لا تخلو مِن الحوادثِ: أنّها لا تخلو مِن الحركةِ والسُّكون، وهي محدَثةٌ.

فههنا يُحتاجُ إلى بيانِ ثلاثةِ أشياء:

إلى إثباتِ الحركَةِ والسُّكون أوّلاً.

وبيان استحالةِ عروِّ الأَجسامِ عنهما ثانياً.

وبيانِ حدوثِها ثالثاً.

والذي يدلُّ على أنَّ الحركةَ والسكونَ أمورٌ زائدةٌ على الجسمِ، أنّا نعلمُ الجسمَ جسماً، مع الذُّهولِ عن كونهِ متحرِّكاً وساكناً، ولولا أنَّ حقيقةَ الجسمِ تغايرُ حقيقتهما، وإلا لَمَا صحَّ العلمُ بأحدِهما مع الذُّهولِ عن الآخر[3]، ولأنّه لو كان أحدُ هذين الوصفَين داخلاً في حقيقةِ الجسمِ، لوجبَ اتصافُ الجسمِ بهما دائماً، وأنْ يستحيلَ تبدُّلُ إحدى الحالتين[4] - الحركة والسُّكون - بالأخرى.

---

(١) قال الإمام الرازي في المطالب العالية ١/ ٢٧٠: «اعلم أن جمهور المتكلمين اتفقوا على أنَّ مجرد الحدوث يكفي في صحة الاستدلالات على وجود الفاعل».

(٢) في النسخة (ص): أنه.

(٣) في النسخة (ص): الأخرى.

(٤) في النسخة (ب): حالتي.

وإذا بطلَ ذلك ؛ علمنا أنَّ حركةَ الجسم وسكونَه غيرُه.

وقد اعتقدَ قومٌ أنَّ الحركةَ معنىً يوجِبُ كون الجسمِ متحركاً، وكذلك السُّكون، وهذا باطلٌ، لأنَّ ذلك المعنى إمَّا أنْ يوجِبَ المتحركيَّة فقط، فيلزم منه انفرادُ المتحركيَّةِ واستقلالـها عن المتَحرِّك، مِن جهةِ ما هو معلَّل [1] بالعلةِ، فكانَ يلزمُ صحة أنْ تعقلَ المتحركيَّةَ مِن تلك الجهةِ ، مع الذُّهولِ عن المتَحرِّك، ومعلومٌ أنَّه يستحيلُ العلمُ بالمتحركيَّةِ مع الذُّهولِ عن المتحرِّك، أو يُوجبُ المتحركيَّة مع المتحرِّك، ويلزمُ انعدام المتحرِّك عند انعدامِ المتحركيَّة لانعدام ما هو عِلَّتها جميعاً.

فقد عرف [2] معنى الحركةَ والسُّكون، ما فُهِمَ منه استحالةُ عروِّ الجسمِ عنها [3] ، إذ الجسمُ لا يخلو وجودُه عن أنْ يكونَ لابثاً في جهةٍ ، أو متنقلاً من الجهاتِ بعضها إلى البعض.

ونقول: إنَّ الحركةَ والسُّكونَ محدثان [4]، لأنَّ الجسمَ نراهُ [5] يسكُنَ بعدَ أنْ كان متحركاً، ويتحرَّك بعد أنْ كان ساكناً، وليس حركتُه وسكونُه ذواتٍ مستقلةً بأنفسِها ، حتى يتوهم انتقالُـها مِن محلٍّ إلى آخر، أو وجودُها في غيرِ محلِّـها الأوَّل غير موجِبٍ لذلك الحكم ، بل الحركة عبارةٌ عن كون

---

(١) في النسخة (ب) : ما هي معللة .

(٢) في النسخة (ب) : عرفت .

(٣) في النسخة (ص) : عنها ، وفي النسخة (ب) : منهما . والمثبت أصح .

(٤) في النسخة (ص) : محدثة.

(٥) في النسخة (ص) : نراها .

الجسمِ منتقلاً على ما أوضحناه، فمتى لم يكن الجسمُ بهذه الصفةِ لم يكن متحركاً، وهكذا القولُ في جانبِ السُّكون.

وإذا ثبتَ صحةُ العدمِ عليها ، استحال أنْ تكونَ قديمةً، لأنَّ القديمَ لو انعدم لكان انعدامُه : إمَّا أنْ يكون لذاتِه، أو لأمر لازمٍ لذاته، أو لأمرٍ غير لازِم .

فإن كان انعدامُه لذاتِه أو لأمر لازم لذاتِه ، وجبَ انعدامُه دائماً .

وإن كان لأمر غير لازمٍ لـه ، فإمَّا أن يكون عدماً أو وجوداً .

أمَّا العدمُ : فإمَّا أن يكون عدمَ شيءٍ قديم ، أو عدمَ شيءٍ حادث ، ومحالٌ أن يكون انعدامُه لانعدام شيءٍ قديم ، لأنَّ الكلامَ في انعدام ذلك القديمِ كالكلام في انعدام القديم الذي وقَعَ كلامُنا فيه، فإن كان لانعدام قديمٍ آخر تسلسلَ إلى غير نهاية .

ومحالٌ أن يكون انعدامُه لانعدام شيءٍ حادث ، لأنَّ عدمَ الحادث بعد وجودِه - لو أوجَبَ عدمَ القديم - ، لأوجبَ عدمُه السابق عليه عدمَ القديمِ، فلا يكون القديمُ قديماً، وهذا محالٌ.

وإن كان انعدامُ القديم لوجودِ شيءٍ ، فذلك الشيءُ إمَّا موجِب أو مختار، ومحالٌ أن يكون موجباً، لأنَّ ذلك الموجب : إمَّا أن يكون قديماً ، وإمَّا أن يكون حادثاً، ومحالٌ أن يكون محدَثاً، لأنَّه ليس لانعدام ذلك القديم بذلك المحدَث أولى مِن انعدامِه بذلك القديم، ويؤدِّي ذلك إلى انعدام كلِّ واحدٍ منهما بالآخر، وهو محالٌ.

وعالٌ أن يكون قديماً ، لأنّه لو كان كذلك لكان ذلك القديمُ دائماً معدوماً، وذلك محالٌ .

وإن كان سببُ عدم القديم فاعلاً مختاراً، فالمختار لا يؤثرُ في عدمِ شيءٍ بعينه ما لم تتعلقْ قدرتُه به بعينه، ولا تتعلقُ قدرتُه بعينه إلا إذا كان هو بعينِه موجوداً، فلو انعدم القديمُ لكان حالةَ تعلق قدرة الفاعل بإعدامِه[1] موجوداً مع انعدامِه، وذلك محالٌ، اللّهم إلا أن يقال بأنَّ القدرةَ تتعلقُ به ثمَّ إنَّه ينعدمُ في ثاني الحالِ، وهذا أيضاً محالٌ، لأنّه يوجِبُ تأخُّر المسبَّب عن السبب، وذلك محالٌ، فثبتَ أنَّ الأعراضَ محدثةٌ، وقد بَانَ أيضاً استحالة عروِّ الجسم عنها.

فنقول : هذه الحوادثُ إمَّا أن يكون لها ابتداءٌ، أو ليس لها ابتداءٌ.

ومحالٌ أن لا يكون لها ابتداءٌ لوجهَين:

الأوَّل: وذلك أنَّا إذا أخذنا الحوادثَ الماضيةَ من اليوم شيئاً على حِدَة، ومِنَ الأمسِ شيئاً آخر على حِدَة[2]، ونقابل آحادَ إحدى [3] الجملتينِ بآحادِ الأخرى، وكلَّ واحدٍ مِن إحدى الجملتينِ بما يقعُ في درجتِه مِن جملةِ الأُخرى، فإمَّا أن يتقابلَ جميع آحادِ الزائدِ بآحادِ الناقص، وذلك محالٌ، فلا بدَّ وأن يَقصُر آحادُ إحدى الجملتينِ عن الأخرى بيومٍ واحدٍ، فيكون الناقصُ متناهياً، والزائدُ عليه بحادثٍ واحدٍ أيضاً متناهياً، فإذن لوجودِ

---

(١) سقط من النسخة (ص) : بإعدامه.

(٢) سقط من في النسخة (ص) : حدة.

(٣) في النسخة (ص) : أحد .

جملة الحوادثِ ابتداء، ولا يُعارَضُ ذلك بالحوادثِ في المستقبل ، فإنَّ ما دخلَ في الوجودِ متناهٍ، وما ارتَسمَ في الذِّهن على التَّفصيلِ هو أيضاً متناهٍ، إنَّما الذي لا يَتناهى ليس له وجودٌ ، لا في الذِّهن ولا خارج الذِّهن، فلا يصحُّ الحكمُ عليه بقَبول الزيادةِ والنُّقصان، بخلاف الحوادث الماضية، فإنَّه وإن لم يكن لكلِّيتها وجودٌ إلا أن آحادَها موجودةٌ على التعاقُب، فيصحُّ الحكمُ بتقابل آحادِ إحدى الجملتين بآحادِ الأُخرى، ويلزمُ منه تناهي الحوادث على ما أوضحنا [1].

الثَّاني: وهو أنَّ نفْي الأوَّليةِ معناهُ نفيُ [2] عدمٍ يسبق وجودَه، ونفيُ النَّفي إثبات ، فنفي الأوَّلية قضيَّة إثباتيَّة، فلو لم يكن للحوادث أوَّل لكان المحكومُ عليه بنفي الأوَّلية: إمَّا أن يكون آحادَ الحوادثِ، ويلزمُ منه قدمُ كلِّ واحدٍ واحدٍ مِن الحوادث، أو مجموعَها ، وذلك محالٌ ، لأنَّه ليس للمجموع وجودٌ أصلاً ، لا في الذِّهن ولا خارج الذِّهن، فكيفَ يُحكمُ عليه بحكمٍ إثباتيّ ؟ لأنَّ ما ليس ثابتاً في نفسه كيف يثبتُ له غيره؟

ولا يلزَمنَا هذا في إثباتِ الأوَّلية، لأنَّه قضيَّةٌ سلبية، وذلك لا يستدعي محلاً ثابتاً، كالحكمِ بالاستحالة على الجَمعِ بينَ السَّوادِ والبياض، معَ أنَّه لم يلزمْ منه وجودُ الجَمْع بينهما، فكذلك ههنا.

فقد ثبتَ أنَّ للحوادث التي ثبتَ استحالة عروِّ الجسم عنها أولاً، وما لا يعرى عمّا له أوَّلٌ ، وجَبَ أن يكون له أوَّلٌ، فالجسم إذن مُحْدَث [3].

---

(١) وهذا البرهان يسمى عند بعض المتكلمين ببرهان التطبيق. انظر شرح النسفية ص٨٤.

(٢) سقط من النسخة (ص): نفي، والصواب إثباتها.

(٣) في النسخة (ب) : له محدِث . وله وجه .

فإن قيل: هبْ أنَّ ما ذكرتموه يدلُّ على حدوث الأعراض والأجسامِ ؛ فبمَ تنكرونَ على مَنْ يُثبتُ موجوداتٍ قديمةً غير متحيزةٍ ولا قائمةٍ بالمتحيز، كما يقول الفلاسفةُ في العقول والنُّفوس والـهيولى.

والجواب عنه: هو أنَّ المسلمينَ قد اتفقوا على انحصَار المحدَثَاتِ في الأجرام، والقائم بالأجرام.

والدَّليل عليه هو:

أنّا لو قدَّرنا موجوداً قائماً بنفسه غير متحيزٍ ، لشَارك الباري في الاستغناء عن المحلِّ والجهة، وذلك لا يخلو [1]: إمَّا أن يكون حقيقةَ ذاتِ الباري أو لازمَ حقيقتهِ، فإن كان الأوَّل فيلزم مِن مشاركةِ العقلِ والـهيولى الباريَ في ذلك مشاركتُه لـه من جميع الوجوه، إذ المشتركانِ في الحقيقةِ يلزمُ اشتراكهما مِن جميع الوجوه [2]، ويلزمُ منه وجودُ آلـهةٍ[3] واجبةِ الوجودِ ، وذلك محالٌ.

وإن كان لازمَ حقيقتهِ ، فلا بدَّ لـه مِن أمرٍ يقتضيهِ، وإلا لم يكن اختصاصُه به أولى مِن اختصاصِه بغيره، فإمَّا أن يستندَ إلى حقيقة ذات الباري تعالى ، فيكون لازماً بغير وسَط، أو يستندَ [4] إلى ما له لازمٌ آخرُ فيكون لازماً بواسِطة، فكيفما كان فلا بدَّ وأن ينتهي إلى لازمٍ بغير وسَط،

---

(١) سقط من النسخة (ص) : لا يخلو .

(٢)من قوله: «إذ المشتركان» ، إلى قوله : «جميع الوجوه» . سقط من النسخة (ص) .

(٣) في النسخة (ص) : الآلهة .

(٤) في النسخة(ب) : استند.

فإذا كان كذلك فيلزمُ من الاشتراكِ في اللَّوازم الاشتراك في الحقيقة، لاستحالةِ تعليلِ حكمينِ متساويينِ بعلتينِ مختلفتَينِ، فلو قدَّرنا موجوداً يشاركُ الباري تعالى في هذا اللَّازم لشاركَه في الحقيقة، ويرتدُّ الكلامُ إلى القِسم الأوَّل ، وقد أبطلناه.

فإن قيل: هذا يَبطلُ بالأَجسام ، فإنَّها مُشاركة للباري في الاستغناءِ عن المحلِّ.

وكذلك الأعراض، فإنَّها مشاركةٌ للباري في استحالة الحصُولِ في الجهة.

ولا يلزمُ منه اشتراكهما مِن جميع الوجوه.

وكذلك الحوادثُ كلُّها مشتركةٌ في الجواز، والأَعراض كلُّها مشتركةٌ في الحاجَة إلى المحلِّ، والموجوداتُ كلُّها مشتركةٌ في صحة أن تكون مرئيةً [1]، والسَّوادُ والبياضُ مشتركان [2] في اللَّونية، والإنسانُ والفرس مشتركان [3] في الحيوانيَّة، ولا يلزمُ منه اشتراكهما مِن جميع الوجوه، فكذلك ههنا.

قلنا: أمَّا الأجسامُ فلسْنا نُسَلِّمُ أنَّها مشاركة للباري تعالى [4] في الاستغناءِ عن المحلِّ، لأنَّ استغناءَ الباري تعالى عن المحلِّ معناه استحالة حصوله في الجهةِ لا بالاستقلالِ ولا بالتَّبعيَّة، ومعنى استغناء الجسمِ عن المحلِّ أَنَّ حصولَه في الجهةِ ثبتَ بطريقِ الاستقلالِ لا تبعاً لغيره، ومعلومٌ

(١) في النسخة (ص) :مرئياً .

(٢) في النسخة (ص): مشتركة.

(٣) في النسخة(ص): مشتركة.

(٤) في النسخة(ص): مشتركة للباري.

أنّه ليس بينَ هذين المعنَيين اشتراكٌ إلا مِن حيثُ اللّفظ.

وأمّا العرضُ فلسنا نُسَلِّمُ أنّه ليس لـه حصولٌ في الجهة؛ وكيفَ واللّون المحسوسُ فوق ، مختصٌّ بجهة فوق ، أجَل ... حصولُـه في الجهة ليس بالاستقلالِ بل بالتّبعيّة، وذلك لا يُنافي مُطلقَ معنى الحصُول في الجهة.

فإن قالوا: فيلزمُ مِن مشاركةِ الجوهر والعرضِ- في الحصُول في الجهة- تماثلُـهما.

قلنا: لسْنا نُسلِّم أنَّ حصولَ الجوهرِ في الجهة كحصولِ العرض فيها، وكيف والمعقولُ مِن أحدِهما كونُه شاغلاً للجهة، ومِن الثّاني حصُولُـه بحيثُ الشّاغل، فقد اختلف المفهومَان.

وأمّا الإمكانُ في الحوادث فلسنا نُسلِّم أنّها مشتركةٌ، بل إمكانُ الجوهر يخالفُ إمكانَ العرض، وهكذا نقول في احتياج الأعراضِ إلى المحلّ ، فإنَّ حاجةَ السّواد إلى المحلّ ، تخالفُ حاجةَ البياض إليه، وصحةَ رؤيةِ السّواد تخالفُ صحةَ رؤية البياض، ولوْنيَّةَ السّواد تخالفُ لونيَّة البياض، وكلُّ ذلك بناء على نفي الأحوال [1] .

وحيوانيَّة الفرَس ليستْ صفةً لازمةً لـه، بل المرجِع به إلى قيامِ الحياة بأجزائِه ، فلا يلزمُ مِن الاشتراكِ فيه الاشتراكُ في سائرِ الأعراض.

فإن قالوا: فلمَ لا تُجَوِّزونَ أن يكون استغناءُ الباري تعالى عن المحلّ والجهة يخالفُ استغناءَ الـهيولى والعقل عن المحلّ والجهة.

---

(١) لأن من العلماء من يثبت الأحوال وهي واسطة بين المعدوم والموجود ، والصحيح أنه لا حال ، وإثبات الحال كما قالوا : من المحال .

قلنا: لأنَّ الاستغناءَ عن المحلِّ والجهة قضيةٌ سلبيةٌ ، فلا يجوزُ وقوع الاختلافِ فيها، إذ المعنيّ بقولنا : إنَّ ذلك يخالف هذا ، أنَّ المعقولَ مِن أحدِهما غيرُ المعقول مِن الآخر [1]، و هذا لا يصحُّ في القضايا السَّلبيةِ، بخلاف الإمكان والاحتياجِ إلى المحلِّ وصحة الرؤية [2]، فإنَّ كلَّها قضايا إثباتيَّة لا يمتنعُ وقوعُ الاختلافِ فيه. وهذا واضحٌ [3]. والله أعلم.

الطَّريقَةُ الثَّانية [4]: العالَمَ ممكنٌ، وكلُّ ممكنٍ فهو محدَث، فالعالَمَ محدَثٌ .

و الذي يدلُّ على أنَّ العالَمَ ممكنٌ وجوه ثلاثة:

الأوَّل : وهو أنّه لو لم يكنْ ممكناً لذاتِه ، لكان واجباً لذاتِه ، وحقيقةُ الأجسام مشتركةٌ بينَ الموجودِ وبينَ ما أمكنَ دخُولُـه في الوجود، إذ الجسمُ بما هو جسمٌ أعمُّ مِن الجسم الموجود، ومعلومٌ أنَّ الأَشخاصَ التي يصحُّ حملُ الحقيقةِ الجسميةِ [5] عليها غيرُ متناهيةٍ، فيلزمُ منه وجوبُ حصولِ ما لا نهاية لـه مِن الأجسام دفعَةً واحدةً، ولا يلزمُ عليه وجوبُ وجودِ مثلِ الباري تعالى لوجوبِ وجوده، وذلك لأنَّ هويةَ الباري نفسُ حقيقتِه، ولا يُشاركه غيرُه في هويتِهِ فلا يشاركُه غيره في حقيقتِه، فلا يلزم وجوبُ وجودِ غيره، بخلافِ الأجسام فإنَّ حقائقَها مشتركةٌ بينها وبينَ غيرها، فلو وجَبَ وجودُ واحدٍ منها ؛ لوجبَ وجودُ كلِّ ما يُقدَّرُ مِثلاً لـه.

---

(١) في النسخة (ب) : غير معقول من الثاني .

(٢) في النسخة(ب) : الصحة ، مع إسقاط كلمة : الرؤية .

(٣) في النسخة (ص) : وهذا أوضح .

(٤) انظر الأربعين ص٥٢ .

(٥) في هامش النسخة (ب) : الجسم . وقد سقطت من النسخة (ص) .

الثَّاني : هو أنَّه لو وجَبَ اختصاصُ بعض الأَجسامِ ببعض الأَشكالِ أو ببعض الأحْيازِ ، لكان المقتَضِي لذلك : إمَّا أن يكون هو الجسميَّة أو أمراً زائداً على الجسميَّة، فإن كان المقتضِي هي الجسميَّة - والأَجسامُ كلُّها متماثلةٌ على ما سنوضحه إن شاء الله تعالى- لزِمَ أن يكون كلُّ جسمٍ على ذلك المقدارِ وفي تلك الجهة، فتكون جميعُ الأجسام موجودةً في كلِّ واحدٍ واحدٍ مِن الجهاتِ، موصوفةً بجميع الأَشكالِ والأعراضِ على تضادِّها، وذلك محالٌ.

وإن كان المقتضِي أمراً وراءَ الجسميَّة : فإمَّا أن يقتضي الجسمُ تلك الخاصية لذاتِه، ويعود ما قدمناه، أو لخاصيَّةٍ أخرى، ولايَنتهي إلى غيرِ نهاية، بل لا بدَّ وأن ينتهي بالأخرى إلى خاصيةٍ يقتضيها الجسمُ لذاتِه، ويعود ما قدمناه.

فثبتَ أنَّ الجسمَ لا يقتضي لحقيقتِه شكْلاً ولا جهةً ولا عرضاً، وثبتَ أنَّ تقديرَ الأرضِ في العُلوِّ والنَّار في السُّفل جائزٌ ، وأنَّ زوالَ الأفلاكِ عن أحيازِها جائزٌ، وأنَّ الخرقَ والالتئامَ والكونَ والفسادَ عليها جائز.

الثَّالث : وهو أنَّا سنبيِّن إنْ شاءَ اللَّـهُ تعالى أنَّ للعالَم صانعاً واجبَ الوجودِ، ونرى في الأَجسام أيضاً كثرة، كالسماءِ والأرض والماء والـهواء، ونبيِّنُ إنْ شاءَ اللَّـهُ تعالى أنَّه يستحيلُ وجودُ شيئينِ كلُّ واحدٍ منهما واجب الوجودِ لذاتِه، فيلزمُ منه أن لا يكون العالَـمُ واجبَ الوجود، فإذا ثبتَ أنَّ العالـمَ ممكنٌ ، فلا بدَّ وأن يكون لـه مقتضٍ.

والمقتضِي: إمَّا أن يكون علةً أو فاعلاً.

وَمحالٌ أن يكون علةً لوجهين:

الأول : هو أنَّ العلةَ لا تفيدُ حقيقةَ المعلولِ وماهيته، وإنَّما تفيد وجودَه، وليس بأنْ تفيدَ الوجود لشخصٍ مِن نوعٍ بأوْلى مِن أن تفيدَ لِـمَا يماثله[1]، وقد بيّنا أنَّ الأفرادَ التي يصحُّ حملُ الحقيقةِ عليها غيرُ متناهية، فمتى أفادَ الوجودَ لبعض الأفرادِ وجبَ أن يفيدَ لغيره، ويلزم منه حصولُ ما لا نهايةَ لـه مِن الموجودات، وذلك محالٌ.

الثَّاني: وهو أنَّ الحوادثَ الأرضية المتغيرة لا تخلو:

إمَّا أن يستندَ كلُّ حادثٍ منها إلى آخر لا إلى نهاية، وذلك محالٌ.

أو يَنتهي إلى سببٍ قديمٍ واجب الوجود، وذلك السَّببُ إن كان علَّـةً موجبـةً ؛ استحالَ وقوعُ التغير في العالَمِ المحسوس، لاستحالةِ استناد المحدَث إلى علَّـةٍ قديمـة، فثبتَ أنَّ المقتـضِي لوجود العالَمِ فاعلٌ مختار، والمختارُ إنَّما يفعلُ بواسطة القَصدِ إلى الإيجاد، إذْ[2] ما لم يقصِد إلى الإيجاد لا يُمكنُه أن يوجِد، والقصدُ إلى إيجاد الشَّيءِ لا يصحُّ حالةَ استمرارِه، ألا ترى أنَّا لا نجدُ مِن أنفُسنا تـأَتِّي القصد إلى فعل شيءٍ قد وُجِدَ، فإذن القصدُ إلى الإيجاد إنَّما يصحُّ حالةَ حدوث الموجَد[3]، أو حالـةَ عدمِه، وعلى التقديرينِ فإنَّه يلزم منه حدوثُ الأجسام.

---

(١) زاد على هامش النسخة (ب) : وبعبارة أخرى أنَّا نقول : فليس بأن تفيدَ الوجود لماهيته بأوْلى مِن أن تفيدَ لسائرِ الماهيَّات. وهناك كلام آخر في الهامش غير واضح ، وهو غير موجود في النسخة (ص) .

(٢) في النسخة (ب): إذ لأنه.

(٣) في النسخة (ب): الموجود .

فأمّا الجوابُ عن الشُّبهة الأولى ، وهو قولُهم: كلُّ محدثٍ فإنَّ عدمَه يَسبقُ وجودَه.

قلنا : لِـمَ [1] لا يجوزُ أن يكون تقدمُ عدم المحدَث على وجوده ، كتقدم بعض أجزاء الزَّمانِ على بعض، وذلك ليس تقدماً زمانياً ، وإلا لصار الزَّمانُ زمانياً [2] .

ولا بالمكان فإنَّ الزمانَ ليس مِن الأَجرام.

ولا بالشَّرف لأنَّ أجزاءَ الزَّمان متشَابهة [3].

ولا بالذّات إذْ لو تقدَّم وجود جزءٍ مِن الزَّمان على سائر أجزائِه لذاته، وسائر الأجزاءِ تشَاركُه في الحقيقة ، لزمَ أن يحصُلَ جميع الأجزاء المفروضةِ فيه دفعةً واحدةً، فلا يكون في أجزائه تقدمٌ وتأخرٌ ولا تقضٍّ، وذلك قلبٌ لحقيقة الزَّمان.

وإذا ثبتَ هذا فنقول: لِـمَ لا يجوزُ أن يكون تقدُّم عدم المحدَث على وجودِه يضاهي تقدُّم بعض أجزاءِ الزَّمان على البعض، وهذا لا محيصَ عنه.

ثم نقول: لسْنا نطلقُ القول بأنَّ عدمَ المحدَث يسبقُ وجودَه، لأنَّ السبقَ والتقدُّمَ والتأخرَ قضايا إثباتيَّة، فكيف نحكُم بها على المعدوم؟

---

(١) سقط من النسخة (ب) : لِـمَ .

(٢) لأنه لو تقدم الزمان على الزمان بالزمان ، لصار الزمان زمانياً ، وعليه فتقدم الزمان على بعض أفراده ليس زمانياً ، فيكون تقدم عدم المحدث على وجوده من باب تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض.

(٣) وعليه فيمتنع أن يكون بعضها علة للبعض . انظر الأربعين ص٢٦١ .

إنَّما الذي يذهب إليه أهلُ الحقِّ : أنَّ هذه الحوادث الماضية إذا عدَدتَها ، فإنَّك تنتهي إلى حادثٍ لا تجدُ بعده شيئاً آخرَ أصلاً، فإن صحَّ إطلاقُ لفظِ السَّبقِ على هذا المعنى فليكن، وإلا فلا مضايقَةَ في العباراتِ بعد ظهور المقصد.

والجواب عن الشبهة الثانية: وهو أنَّا لا نُسلِّم أن الإمكانَ مِن القضايا الإثباتيَّة، فعلى هذا لا يفتقر إلى المحلِّ كما أوضحناه، وإن سلَّمنا ذلك إلاّ أنَّه مِن الجائزِ أن يكون مضافاً إلى حقائق الأشياء، لا إلى موضوع آخر، وكيف ولو وُجدَ إمكانُ وجودِه في غيره لَمَا كان ذلك الإمكانُ إمكاناً له، بل إمكاناً لغيره .

وأيضاً ، فلو افتقرَ إمكان الأشياء إلى موضوعٍ ؛ لافتقر إمكان العقول المفارقةِ إلى هيولى، ويلزم أن تكون العقولُ جواهرَ مادية، وذلك عندهم محال .

والجواب عن الشبهة الثالثة: أنَّ سببَ حُدوثِ العالَمِ -حينَما حدَثَ- ليس إلا إرادة اللّه القديمة ، المتعلِّقة بحدوثِه حينما حدث.

فإن قالوا: ولِـمَ أرادَ إحداثه في ذلك الوقت، ولم يُردْ إحداثه إمَّا قبله أو بعده ؟

قلنا: لو علَّلنا إرادتَه لحدُوثِ العالَـم في الوقت المعيَّن ، لكان السُّؤال باقياً ولو أرادَ إحداثَه في وقتٍ آخر، ويؤدِّي ذلك إلى تعليل كون [1] الإرادة

---

(١) في النسخة (ب): طلب العلة لكون.

مخصِّصة ومرجِّحة، و هذا لا يجوز ، لأنَّ كونَ الإرادة مرجِّحةً صفةٌ نفسيةٌ لـها، و بها تمتازُ عن سائرِ المعاني [١] ، وهذا هو حقيقة الإرادة، كما أنَّ كون العلم مِن شَأنه أنْ يُعلمَ به المعلوم [٢] حقيقته وخاصِّيته، وتعليلُ الحقائقِ مستحيلٌ لوجوبها. فبطَلَ ما ذكروه.

---

(١) سقط من النسخة (ب)من قوله : «لا يجوز» ، إلى قوله : «سائر المعاني» .

(٢) في النسخة (ب): العلوم.

الفصل الثاني

في الردّ على القائلين بأنّ المعدومَ شيءٌ[1]

اتفقَ أهلُ الحقِّ على أنَّ المعدومَ ليس بشيءٍ ، ولا عينٍ ، ولا ذات ، وإنَّما هو نفيٌ محض[2]. وافقَنا في ذلك أبو الـهُذيل[3]، وأبو القَاسم[4]،

---

(١) وهذه المسألة متفرعة عن مسألة أخرى ، وهي أنَّ الوجود هل هو مغاير للماهية أم لا ؟ فذهب الإمام أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري إلى أن وجود كل شيء نفس ماهيته ، وذهب كثير من المتكلمين وجمهور الحكماء إلى أن وجود الشيء وصف مغاير لماهيته . الأربعين ص٨٢ .

(٢) قال ابن الهمام في المسامرة : «وإنما هو نفي محض لا امتياز فيه أصلاً ، ولا تخصيص قطعاً ، فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه» ص١١٥ .

(٣) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العلاف البصري المعتزلي أبو الهذيل ، وقيل: اسمه أحمد ، وكان من أجلاد القوم رأساً في الاعتزال ، ومن المعتزلة فرقة ينسبون إليه يعرفون بالهذيلية يقولون بمقالاته ، منها: القول بفناء مقدورات الله تعالى ، وأن أهل الخلد تنقطع حركاتهم ويصيرون إلى خمود دائم وسكون . انظر التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي ص٧٤٠، التعريفات ص٣٢٠، الملل والنحل ص٤٩.

(٤) عبد الله بن محمود البلخي الكعبي ، المتكلم ، نسبة إلى بني كعب أحد مشايخ المعتزلة، وزعيم الطائفة الكعبية منهم، وله آراء واختيارات في الكلام ، من ذلك أنه كان يزعم أن أفعال الله تعالى تقع بلا اختيار منه ولا مشيئة ، وقد خالف نص القرآن الكريم في غير موضع. أقام ببغداد مدّة ، وتوفي بها سنة (٣١٩هـ).وفيات الأعيان ١/ ٢٥٢، الملل والنحل ص٧٦.

وأبو الحسين [1].

وذهب جمهورُ المعتزلَة [2] إلى أنَّ الذوات ثابتةٌ في العَدم على حقائقِها، وكلَّ جنسٍ مِن أجناسِ الموجوداتِ ، فإنَّ الأعدادَ لا نهاية لـها منها ثابتةٌ في العَدم.

فلْنَفرض الكلامَ في السَّواد فنقول: لو كان السَّوادُ ثابتاً في العَدم لكان إمَّا أن يكون شيئاً واحداً أو أعدَاداً متكثرة.

فإن كان شيئاً واحداً، فلا يخلو: إمَّا أن يصحَّ ارتفاعُ الوحدة عنه أوْ لا يصحَّ.

فإن لم يصحَّ ارتفاعُ الوحدة عنه لـم يتكثَّر عند [3] الوجود، فلمَ [4] الأجسامُ الموجودةُ متكثرة، وهذا محال خُلْفٌ [5].

---

(١) أبو الحسين البصري المعتزلي ، محمد بن علي بن الطيب ، صاحب المصنفات ، كان من فحول المعتزلة ، فصيحاً متفنناً حلو العبارة بليغاً .

صنف المعتمد في أصول الفقه وهو كبير ، وقال ابن خلكان : إن الإمام فخر الدين أخذ كتابه المحصول في أصول الفقه من كتاب المعتمد لأبي الحسين ، توفي سنة (٤٣٦هـ). انظر وفيات الأعيان ٤/ ٢٧١ .

(٢) وأكثر فرق المعتزلة مغالاة في إثبات المعدوم شيئاً هم الخياطية ، قال زعيمهم أبو عمر الخياط توفي (٣٠٠ هـ) : «الشيء ما يعلم و يخبر عنه ، والجوهر جوهر في العدم ، والعرض عرض في العدم» ، وكذلك أطلق جميع الأجناس والأصناف حتى قال : «السواد سواد في العدم ، فلم يبق إلا صفة الوجود أو الصفات التي تلزم الوجود والحدوث ، وأطلق على المعدوم لفظ الثبوت» .

والقدرية وإن قالوا في المعدوم : إنه شيء وجوهر وعرض وسواد وبياض ، فإنّهم لا يقولون: إنّه جسم قابل للأعراض . و قول الخياط يوجب قدم الأجسام ، ويفضي به إلى نفي الصانع . الملل والنحل ص٨٩ ، التبصير ص٥١.

(٣) في النسخة (ص) : عنه .

(٤) في النسخة (ب) : فلم تكن.

(٥) سقط من النسخة (ب): محال .

وإن صحَّ ارتفاعُ الوحدة عنه صحَّ وقوعُ الكثرةِ فيه، إذ الشيءُ مهما لم يكن واحداً ، فلا بدَّ وأن يكون كثيراً ، لكنَّه يستحيلُ وقوع الكثرةِ فيها مِن وجوهٍ ثلاثة:

الأول: أنَّ الكثرةَ في الشيء ، إِنَّما تقعُ بتخْصِيص البعض ، بما لا يوجَدُ في الآخر، ألا ترى أنَّ قولك [1]: هذا السَّواد، مفهومٌ زائدٌ على قولك : سواد . فلولا أنَّه دَخَلَ [2] في مفهومِ قولك: (هذا السَّواد) ما لم يَدخل في مَفهوم قولك: (سواد) ، و إلا لما اختلفا في المفهوم.

وإذا ثبتَ ذلك ، فالصفةُ التي اختصَّ به البعض دون البعض ، إن كانت ذاتيةً فيكون ما لم يختصَّ بتلك الصفة مخالفاً لما اختصَّ بها في الحقيقة، وقد فرضناهما مشترِكين في الحقيقةِ، وهذا محالٌ.

وإن لم تكن ذاتيةً ، كانت [3] مِن عوارضِ الماهية ولواحِقِها، واللّاحق إنَّما يلحقُ فرداً مِن أفرادِ النَّوع بعد تعيين ذلك الفَرد، إذْ لو لم يكن متعيِّناً لاستحالَ أن يعرضَ العارضُ له دون ما يماثله.

فإذن تكثُّر النَّوع سابقٌ على صحة اختصَاص بعضٍ منه بلاحقٍ [4] دون ما يساويه، وقد فرضنا أنَّ لحوقَ هذه العوارض لحقيقَتِها سببٌ لتكثُّرها ، فيكون الشيءُ سبباً لما هو سببٌ له، هذا محالٌ.

---

(١) في النسخة (ب) : لقولك .

(٢) في النسخة (ص) : داخل .

(٣) في النسخة (ص) : كان .

(٤) في النسخة (ص) : ولاحق .

الثَّاني: وهو أنَّ المعقولَ مِن الأمور التي تُوجبُ امتيازَ الأمثالِ بعضها عن[1] البعض، اختصَاص البعض بجهةٍ، أو بمحلٍّ[2]، أو بزمانٍ دون الآخر، وليس شيءٌ من هذه الأمور ثابتاً[3] للجواهر أزلاً، إذ هي غير متحيزةٍ حتى تتباينَ بالجهة، ولا محدثة حتى تتباين بالزَّمان، ولا حالَّة حتى تتباين بالمحلِّ، وإذا لم يوجدْ شيءٌ من هذه الأمور، ولا شيءٌ آخرُ يُعقلُ امتيازُ الأشباهِ بعضها على البعض لأجله، وجبَ أن لا يكون بينها تباينٌ أصلاً.

الثالث: وهو أنَّ الأعدادَ الثابتة في العَدم، لا يجوزُ أن تكون متناهية، إذ ليس بعض الأعدادِ بالثبوتِ أولى مِن البعض، فإذن هو[4] غير متناهٍ، وإذا أوجد اللَّهُ تعالى منها ذواتاً، كان الثابتُ في العَدم بعدَ ذلك أقلّ ممَّا كان قبله، وقد بيّنا أنَّ ما داخلَه[5] الزيادة والنقصان فهو متناهٍ، فثبتَ أنَّ الجواهرَ لو كانت ثابتةً في العَدم لكانت لا[6] متحدةً ولا متعددة، وهذا محالٌ، فإذن هي غيرُ ثابتةٍ.

---

(١) في النسخة (ص): على.

(٢) في النسخة (ص): محلّ.

(٣) في النسخة (ص): ثابتة.

(٤) في النسخة (ب): فهي إذن غير متناهية.

(٥) في النسخة (ب): دخله.

(٦) في النسخة (ص): لكان متحدة.

البَابُ الثَّانِي

في إثباتِ الصَّانعِ وما يَجبُ له تَعالَى مِنَ الصِّفاتِ النَّفسيَّةِ[1]

وقدْ بينَّا أنَّ العالَمَ ممكِنٌ، وكلُّ ممكنٍ فلا بدَّ له مِن مقتضٍ.

فإمَّا أن تنتهي الممكناتُ إلى مقتضٍ واجبِ الوجود بذاتِه، وذلك هو الصَّانع المعبُود تعالى[2].

أوْ[3] لا تنتهي إلى سببٍ واجبِ الوجود بذاتِه، بل يفتقرُ كلُّ مقتضٍ إلى آخر لا إلى نهاية، وذلك محالٌ، لأنَّ هذه المقتضيات الممكِنة الغير المتناهية، لا بدَّ مِن افتقارِها بجملتِها إلى مقتضٍ آخر لإمكانها.

ولا يجوزُ أن يكون ذلك المقتضِي واحداً مِن تلك الجملة، لأنَّ الجمْلةَ لو علِّلَتْ ببعض[4] آحادِها لزمَ تعليلُ ذلك الواحدِ بنفسه، وهو محالٌ.

فإذن الجملةُ تفتقرُ إلى مقتضٍ خارجٍ عنها، ولا يجوزُ أن يكون هو أيضاً ممكناً، لأنَّا قد حَصَرنا جميع المقتضياتِ الممكنة في الجملةِ الأولى، فما

---

(١) انظر الأربعين للرازي ص ١٤٣ ، وأبكار الأفكار للآمدي ١/ ١٧٣ .

(٢) في النسخة (ب): وتقدس.

(٣) في النسخة (ص): و.

(٤) في النسخة (ص): بتقضي .

يقع خارجاً عنها لا بدَّ وأن لا يكون ممكناً ، فهو إذن واجبٌ [1].

فثَبتَ استنادُ الممكناتِ بأَسرِها إلى موجودٍ واجب الوجودِ لذاتِه، وكلُّ ما وجَبَ وجودُه بذاتِه كانت حقيقتُه غير قابلةٍ للعَدم، وكلُّ ما كان كذلك فوجودُه مستمرٌ أزلاً وأبداً.

أونقول: إنَّه لا يجوزُ أن يكون وجودُ الباري تعالى غيرَ حقيقتِه، وإلا لكان يقوِّمه بأن يعرِضَ لتلك الحقيقة، وكلُّ ما قِوامه بغيره فهو ممكنٌ لذاته، فوجودُ الباري تعالى إذن ممكنٌ لما هو هو، وكلُّ ممكنٍ فله سَببٌ، فلوجود الباري سبب، وسببُهُ هي تلك الحقيقة؛ إذ قد بيَّنَّا انتهاءَ جميع الممكناتِ إليه، لكن الشيء ما لم يوجدْ لم يوجِب، فيكون وجودُ الحقيقةِ سابقاً على إيجابه لوجود نفْسِه؛ فيكون وجودُه قبلَ وجودِه، وهذا محالٌ، فلأنَّ [2] وجودَ الباري وحقيقته واحد [3]، وحقيقتُه مباينةٌ لحقيقة الممكناتِ، إذ لو شارَكها لكانت ممكنة، وكذلك وجوده مباينٌ لوجودِ الخلقِ مِن جميع الوجوه.

وإذا قيل: الباري تعالى يشاركُ الممكنات في الوجودِ.

فاعلم أنَّه لا مشاركةَ إلا في الاسم، وهذا هو مذهب شَيخِنا أبي الحسن تفريعاً على نفْي الأحوال، ويتفرعُ على أنَّه موجودٌ صحة كونه مرئياً.

---

(١) في النسخة (ص) : واجبة .

(٢) في النسخة (ص) : ولأن .

(٣) في النسخة (ب) : واحدة .

فَصْلٌ

في أنَّ الله تعالى يَصحُّ أنْ يُرى[1]

مذهبُ أهلِ الحقِ أنَّ اللّه تعالى يَصحُّ أن يُرى، خلافاً للفرقةِ[2] الضَّالةِ مِن الفلاسفَة، وخلافاً[3] للمعتزلة[4]

---

(١) انظر المطالب العالية ٢/ ٨١.

(٢) في النسخة (ب): للفرق.

(٣) سقط من النسخة (ب): خلافاً.

(٤) المعتزلة : ويسمون أهل العدل والتوحيد ، ويلقبون بالقدرية العدلية، واتفقت المعتزلة في أشياء مع بعضها البعض واختلفت فيا بينها في أشياء .

فأما ما اتفقت عليه معظم المعتزلة:

١-نفي الصفات القديمة ، فقالوا : هو عالم بذاته قادر بذاته...

٢-أنَّ كلامه محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت.

٣-أنَّ الإرادة والسمع والبصر... ليست معاني قائمة بذاته ، لكن اختلفوا في وجوه وجودها ومحامل معانيها.

٤-نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار.

٥- نفي التشبيه عنه من كل وجه.

٦-أنَّ العبد خالق لأفعاله خيرها وشرها ، والربّ منزه أن يضاف إليه شر وظلم.

٧-أنَّ الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد ، وأما الأصلح ففي وجوبه عندهم خلاف، وسموا هذا النمط عدلاً.

٨-أنَّ المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض ، وإذا =

والمشبِّهة [1]، وتعلَّقوا في ذلك بأشياء:

منها أن قالوا [2] : الإنسانُ إذا كان حياً صحيحَ الحاسَّة، وكانت الموانعُ مِن الرؤيةِ ـ مثل الحجَابِ الكَثيف، وكون المرئي عن تَقابلٍ، أو للطافَتِه أو لصغَرِه أو البُعد أو القُرب المفرطين [3]، أو كونه في ظلمةٍ شديدة ـ بأسرها مرتفعةً [4]، فإنَّه يجبُ إدراكها، إذ لو جازَ أن لا يُدرك مع اجتماعِ هذه الشَّرائط ؛ لجازَ أن يكون بحَضْرَتنا جبالٌ شامخةٌ وأصواتٌ هائلةٌ ، ونحن لا نُدركها، وذلك يؤدِّي إلى الشَّك في المحسوسات، وإذا ثبتَ ذلك فنقول [5]:

لو صحَّ رؤيةُ الباري تعالى ؛ لوجبَ أن نَراه مع سلامَة حاسَّتنا، وإذا لَـم نرَه الآن [6] علمنا أنَّه يستحيلُ رؤيته، وليس لقائلٍ أن يقول

= خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار.

٩- أنَّ أصل المعرفة ، وشكر النِّعمة واجبة ، قبل ورود السمع، والحسن والقبح يجب معرفتها بالعقل، وورود التكاليف ألطاف للباري أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام.

وما اختلفوا فيه كثير ، حتى إنَّ كلَّ فرقة تكفر سائر الفرق منهم. انظر الملل والنحل ص٤٣.

(١) المشبِّهة: قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالمحدثات. التعريفات ص٢٧٤، الملل والنحل ص١٠٣.

(٢) انظر هذه الشبه والردّ عليها بالتفصيل في المطالب العالية ٢/ ٨٣ .

(٣) في النسخة (ص): المفرط .

(٤) (بأسرها مرتفعة) ، خبر لـ (كانت الموانع) أي : إذا كانت الموانع بأسرها مرتفعة فإنه يجب الإدراك والرؤية ، مع توفر هذه الشروط وارتفاع الموانع المذكورة.

(٥) أي: نفاة الرؤية.

(٦) سقط من النسخة (ص) : الآن .

بأنَّه امتنع رؤيته لبعضِ الموانعِ المذكورة، لأنَّ تلك الموانع إنَّما تَمنع مِن رؤيةِ الأجسام، والباري ليس بجسمٍ ، فلا يصحُّ أن يمتنعَ رؤيته للموانع المذكورة.

ومنها: أنَّا لو أدركنا الباري تعالى ؛ لتمثَّل صورة ذاته في الحاسَّة، وهذا محالٌ، لاستحالةِ أن يكون له صورة.

ومنها: أن المرئيَّ يجبُ أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابِل، والباري ليس بمقابل ولا في حكم المقابل، إذ ليس بجسمٍ ولا عرضٍ ؛ فيلزمُ استحالة رؤيته.

والمعتمدُ في الملَّة بناءً على [1] القول بالحالِ:

أن نفرضَ الكلامَ في السَّواد ونقول:

إذا قدَّرنا اتصاف ذات السواد بجميع ما صحَّ اتصافُه[2] به سوى الوجود ، فإنَّا نعلم ضرورةً استحالة رؤيته، فإذن صحة رؤيةِ السَّواد موقوفةٌ على وجوده، فإمَّا أن يكون المؤثرُ في تلك الصحةِ هو الوجود فقط، أو مع أمرٍ آخر ، أو غيره، ومحال أن يكون غيره، لأنَّه يلزمُ منه صحة أن يُرى مع عدم الوجود عند حضُور ذلك الغير، وذلك[3] ممَّا تبيَّن[4] استحالته.

---

(١) في النسخة (ص) : على أن القول .

(٢) بياض في النسخة (ص) .

(٣) سقط من النسخة (ص) : ذلك .

(٤) في النسخة (ب): تبين .

ومحالٌ أن يكون معللاً بالوجود مع غيرِه، لأنّه لا يخلو : إمَّا أن يكون أحدُهما [1] مستقلاً بالإيجاب فيستغني الحكم به عن غيره [2].

أوْ لا شيء منها مستقلاً بالتأثيرِ ، فعند اجتماعهما : فإمَّا أن يبقيا على ما كانا عليه قبلَ الاجتماعِ ، فلا يكون المجموعُ مؤثراً، أو يصيرَ كلُّ واحدٍ منهما مؤثراً بالآخر، فرجع ما قدمناه مِن استغناء الحكم عن كلِّ واحدٍ منهما بالآخر ، حالةَ تعليلِه بهما.

أو يؤثران معاً في [3] كيفية ، تلك الكيفية تؤثر في الحكم ، فيكون الكلام في استحالة تعليل الكيفية الواحدة بهما ، كالكلام في استحالة تأثيرهما في نفس ذلك الحكم، وهذا برهانٌ قاطعٌ على استحالةِ تعليلِ حكمٍ واحدٍ بعلتَين، فثبتَ أنَّ علَّةَ صحة الرؤية هي الوجود وحدَها [4]، والباري

(١) سقط من النسخة (ص): أحدهما.

(٢) في النسخة (ص) : عدمه .

(٣) في النسختين ظاهر رسمها هكذا (معاني) والصواب ما أثبتناه .

(٤) أورد الإمام الرازي اثني عشر سؤالاً على دليل الوجود ثم قال في نهاية الأسئلة : «فهذا ما عندي من الأسئلة على هذا الدليل ، وأنا غير قادر على الأجوبة عنها فمن أجاب أمكنه أن يتمسك بهذا الدليل» الأربعين ص٢٦٩ -٢٧٧ . والذي اختاره الإمام في الأربعين هو ما ذهب إليه الإمام أبو منصور الماتريدي من أنه لا يثبت صحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلي ، بل يتمسك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث، والدلائل العقلية للاعتراض على أدلة الخصم لا لإثبات الرؤية . وقال في المطالب العالية ٢/ ٨٧: «أما مثبتو الرؤية فقد عوَّلوا على أن قالوا : إنه تعالى موجود وكل موجود فإنه يصح رؤيته ، ودليلهم في الإثبات : أن كل موجود تصح رؤيته ، قد ذكرناه في أحكام الموجودات ، وأوردنا عليه اعتراضات قوية لا يمكن دفعها البتة» .

تعالى موجودٌ فيصحّ أن يُرى.

فإن قيل: هذه الحجةُ مبنيةٌ على أنَّ وجودَ الأشياء غيرُ حقائقِها ، فبينوا ذلك.

قلنا: الدَّليل عليه: وهو أنَّه يصحُّ تقسيمُ الموجود مِن حيثُ المعنى إلى الواجبِ والممكن، فيقال:

الموجودُ إمَّا أن يكون ممكناً أو واجباً ، ولولا اشتراكُ الواجبِ والممكن في معنى لفظِ [1] الوجود ، وإلا لاستحالتْ [2] هذه القِسْمة، وليس لأحدٍ أن يقول بأنَّ القسمةَ وردتْ على لفظِ الوجودِ لا على معناه، فإنَّا نعلمُ أنَّه لو طُويتْ العباراتُ وارتفعتْ الإشاراتُ ، كان العقلُ الصريحُ يقضي بصحة [3] هذا التقسيم [4]، فبَطَلَ ما قالوه.

ونحن قد دلَّلنا في الفَصل السَّابقِ على أنَّ وجودَ الباري تعالى نفسُ حقيقته ، وما ذكرناه أيضاً [5] يقتضي أن يكون وجودُه زائداً على حقيقتِه، ونحن متوقفون [6] في ذلك ، إلى أن يكشفَ اللّه الغطاءَ عن وجهِ الحقِّ.

ولا يلزمُ على هذا الدليل أن لا ندركَ اختلافَ المختلفات، فإنَّا لم نقل:

---

(١) سقط من النسخة (ب): لفظ.

(٢) في النسخة (ص): استحال .

(٣) في النسخة (ص): لصحة.

(٤) سقط من النسخة (ص): التقسيم .

(٥) في النسخة (ب): إلا أن.

(٦) في النسخة (ص): متفقون.

إنَّ متعلقَ الإدراكِ هو[1] الوجود، وإنَّما قلنا: إنَّ المُصَحِّحَ لكون الشيء مرئياً هو الوجود، ولا يلزمُ مِن ذلك أن يكون متعلَّق الرؤية هو الوجود، بل الحق أنَّ الوجود يُصحِّحُ[2] إدراكَ حقائق الأشياء على اختلافها.

فإن قيل: هبْ أنَّ الوجودَ يصحِّحُ رؤية الباري تعالى ، لكن ربما تمتنع رؤيته لمانع من خارجٍ ، كما أنَّ الحياةَ شاهداً تصحِّحُ الجهلَ، ثمَّ إنه لا يصحِّحهُ غائباً لمانعٍ من خارج.

قلنا: هذا غيرُ ممكنٍ، لأنَّه يُفضي إلى انفكاكِ العلَّة عن معلولها، وذلك محالٌ، وأمَّا الحياةُ القديمة فإنَّها مخالفةٌ للحياة المحدَثة، فلا يلزمُ مِن تصحيح الحياة المحدَثة الجهلَ أن تُصحِّحَهُ الحياة القديمة، بخلاف الوجودِ فإنَّا قد بينَّا أنَّ الوجودَ قضيةٌ لا تختلف شاهداً وغائباً.

واعلم أنَّه يمكنُ إيرادُ[3] هذه الحجَّة على وجهٍ آخر:

وهو أن يقال: الصحةُ[4] حكمٌ مختصٌّ ببعض المعلوماتِ دون البعض، فوجب اختصاصُ ما صحَّ رؤيته بأمرٍ ، لولاه لما كان صحةُ رؤيته بأولى مِن صحةِ رؤية غيره، وذلك الأمرُ لا يجوز أن يكون أمراً آخر إلاَّ الوجود، لأنَّ الوجودَ نفسُ الذات عندنا، وما زادَ على الوجود فهوَ مِن قبيلِ الأَحوال، والتعليل بالحال محالٌ.

---

(١) بياض في النسخة (ص) .

(٢) في النسخة (ص): مصحح .

(٣) في النسخة (ب) : تقرير .

(٤) في النسخة (ب) : صحة الرؤية .

والدَّليل على أنَّ الوجودَ نفسُ الذَّات : أنَّه لو كان حصولُ[1] الذَّات غير الذَّات ، لكان حصول [2] ذلك الزائد أيضاً غيره ، فيؤدِّي إلى التسلسل، ولأنَّه لو كان وجودُ الجوهر غير ذاته لصحَّ [3] أن يعلمَ أنَّ ذاته موصوفةٌ بالتحيّز، وحاصلة في الجهةِ ، مع الذُّهول عن كونه موجوداً، لأنَّ كلَّ معقولَين غير متضادين ، فإنَّه يصحُّ العلمُ بأحدهما مع الذُّهول عن الثَّاني، وذلك محالٌ. فثبتَ بهذا أنَّ الوجودَ نفسُ الموجود.

والدَّليل على استحالة التعليل بالحال : أنَّه إن كان وحدَه علَّة الحكم لكان لها انفرادٌ عن ذي الحال، ولما كان تقوّمُه [4] بذي الحال ، فينقلب الحال ذاتاً [5]، وإن كان الحالُ يوجبُ ذلك الحكم بمشاركة ذي [6] الحال لَزمَ التركيب في العلَّة، وقد أبطلناه.

فإن قيل: فيلزمُكم تعليلُ صحةِ كون المقدورِ مقدوراً بالوجود ، حتى يكون كلُّ موجودٍ مقدوراً.

قلنا: هذا لازمٌ على أَصلِ [7] المعتزلة، فإنَّ عندهم الذَّاتَ [8] ثابتةٌ في

---

(١) في النسخة (ص): حول.

(٢) سقط من النسخة (ص): حصول.

(٣) في النسخة (ص): يصح .

(٤) سقط من النسخة (ص): تقومه .

(٥) في النسخة (ب): ذاتان ، والصواب ما أثبتناه.

(٦) في النسخة (ب): ذلك .

(٧) في النسخة (ب): أصول.

(٨) في النسخة (ب): الذوات.

العَدم، والقدرةُ يستحيل تعلُّقها إلاّ بالوجود، فيلزمهم أن يكون كلُّ موجودٍ مقدوراً.

ثم نقول: إنَّ كلَّ موجودٍ فإنَّه -بالنَّظرِ إلى الوجود- [1] صحَّ أن يكون مقدوراً ، إلا أنّه يمتنعُ تعلق القدرة ببعضها ، لأمرٍ يَرجع إلى القدرة، وهو أنَّ القدرةَ ، إمَّا أن تؤثرَ بذاته أو بلازمه المؤثر، يستحيل إيجادُ الموجود ثانياً، بخلاف الرؤية فإنَّها لا تقتضي حدوثَ المرئي، بدليل صحةِ تعلُّقها بالشيءِ حالةَ بقائه، فظهرَ الفرق .

هذا غايةُ ما يمكن تقرير هذه الأدلَّة بناءً على القول بالحال .

وأمَّا المعتمدُ على القول بنفْي الأَحوال [2]:

فهو آياتٌ مِن كتابِ اللَّه تعالى ، فَمِنْ أقواها [3] قوله تعالى : ﴿لَّا

---

(١) في النسخة (ب): وجوده.

(٢) لأن من قال بالأحوال ، فلا سبيل إلى كونها مرئية عنده – وإن كانت ثابتة– ضرورة عدم المصحح لرؤيتها وهو الوجود ، إذ هي غير موجودة وغير معدومة . انظر أبكار الأفكار للآمدي ١/ ٣٨٤ .

(٣) أتى الإمام هنا بأقوى الأدلة النقلية عندهم وأجاب عنها، وهذا هو نهجه في هذا الكتاب أن يشير إلى أقوى الأدلة ثم يناقشها ، أما بقية الأدلة النقلية عندهم فهي:

أولاً: قوله تعالى : ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف : ١٤٣] على أن (لن) تفيد التأبيد .

ثانياً: تمسَّكوا بقوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ﴾ [الشورى : ٥١] على أن كل من يكلم الله تعالى لا يراه .

ثالثاً: أن الله ما ذكر الرؤية في القرآن إلا وقد استعظمها منها قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ۝﴾ [البقرة : ٥٥] ومنها : ﴿فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء : ١٥٣] وهذا الاستفهام دليل على أن رؤية الله ممتنعة . =

تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام:١٠٣].

وجهُ الاستدلال به: أنَّ الله أثنى على نفسه بأنَّه لا تدركه الأبصار [١]، لأنَّ ابتداءَ الآية وانتهاءها يشتَمل على التَّمدُّح، فلا يجوز أن يقعَ في خلالِه [٢] ما ليس بمدْحٍ، لأنَّه يكون في غاية الرَّكاكة، وذلك لا يليقُ بكلام أدنى عاقل، فضلاً من كلام الله تعالى.

وإذا ثبتَ ذلك فنقول: إنَّما يصحُّ التمدُّح بنفي شيءٍ أنْ لو كان ذلك الشيءُ يصحُّ ثبوته له [٣]، إمَّا باعتبار خصوصِه، أو باعتبار وصفٍ يشاركه فيه مَن يصحّ اتصافه بذلك الوصف.

الأوَّل: يُمدَح الإنسانُ بعدم كلِّ ما وجوده نقص له [٤].

والثَّاني: يمدَح الله تعالى بعدم السِّنَة والنَّوْم، وبأنَّه يُطْعِمُ [٥] ولا يُطْعَم،

= الجواب عن الآيات:

الأولى: الصحيح أن (لن) تفيد التأكيد لا التأبيد، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥] مع أنهم يتمنونه في الآخرة.

الثانية: ليس فيها ما يدل على كونه محجوباً حالة الوحي، وإلا لما كان التردد مفيداً.

الثالثة: ليس في أخذ الصاعقة لهم ما يدل على امتناع ما طلبوه، بل إنما كان ذلك لأنهم طلبوه في معرض التشكيك في نبوة موسى، وقصد إعجازه عن ذلك. انظر هذه الأجوبة في أبكار الأفكار للآمدي ١/ ٤١٦ – ٤٤٠.

(١) من قوله: «وجه الاستدلال»، إلى قوله: «لا تدركه الأبصار»، ساقط من النسخة (ص).

(٢) في النسخة (ص): خلافه، والصواب ما أثبتناه.

(٣) في النسخة (ص): لها.

(٤) سقط من النسخة (ص) من قوله: «الأول يمدح»، إلى قوله: «نقص له».

(٥) قوله: يطعم، بياض في النسخة (ص).

وأنَّه يُجيرُ ولا يُجار ، وهذه الصِّفات وإن كانت مستحيلة على الله تعالى ، إلاّ أنّه لما كان في سائرِ الأحياء ممَّن يصحُّ عليهم النَّوم والحاجة إلى الطعام ، وقد اختصَّ هو سبحانه باستحالة ذلك عليه لا جَرَمَ صحَّ التمدُّح .

وأمَّا ما لا يصحُّ ثبوته للشيءِ ، لا باعتبار خصوصِه ، ولا باعتبار عمومِه ، فإنَّه لا يكون نفيُه عنه مدْحاً له ، كالمعدوم ، فإنَّه لما[1] لم يصح عليه النَّوم ، لا باعتبار [2] خصوصِه ، ولا باعتبار أمرٍ شارَكه فيه مَن يصح اتصافه به ، لا جَرمَ لا مدْح له في أنَّه لا يَنام ولا يُطْعَم.

فإن قيل: هذا نُبطِله[3] بالمعدوم ، فإنه شارك الموجود[4] في كونه معلوماً، مع أنَّه ليس نفي النَّوم عنه مدحاً له، وكذلك الأعراضُ فإنَّها تشاركُ الجواهرَ في الوجود، مع أنّه لا مدحَ لها في أنَّها لا تنام.

قلنا: قد بيَّنَّا أنَّ مِن شرطِ التمدح بنفي الشَّيءِ صحة ثبوت ذلك الشَّيء له[5]، إمَّا باعتبار خصوصِه أو باعتبار عمومِه، ومِنْ حُكمِ الشَّرط وجوبُ وجوده عند وجودِ المشْروط، فأمَّا ثبوتُ المشروطِ في جميع المواضِع عند ثبوته فكلا.

وإذا تقررتْ هذه القاعدة فنقول : لـمَّا تمدَّح الله تعالى بأنَّه لا تدركه

---

(١) سقط من النسخة (ص): لما .

(٢) بياض في النسخة (ص) .

(٣) في النسخة (ب): يبطل.

(٤) في النسخة (ص): الوجود.

(٥) سقط من النسخة (ص): له .

الأَبصار [١] ، وجبَ أن يصحَّ إدراكه، إمَّا مطلقاً مِن جميع الوجوه، وإمَّا من الوجه [٢] الذي باعتباره شَارك المرئي [٣]، وذلك هو الوجود، وقد بيَّنا أنَّ وجودَه عينُ ذاته، فإذا صحَّ رؤيته مِن حيثُ وجوده صحَّ رؤيته مطلقاً.

فإن قيل: ويمدح الله بأنَّه ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة :٢٥٥] ، فيلزمُ صحته[٤] عليه مطلقاً ، أو مِن الوجهِ الذي شاركَ باعتباره مَنْ صحَّ عليه النَّوم ، وذلك هي الحياة ، وقد ثبتَ أنَّ حياته لا يجوز أنْ تشارك حياة المحْدَثِيْن في صفةٍ أصلاً ، فإذا صحَّ عليه النوم - مِن حيثُ كونُه حياً - ، صحَّ عليه النَّوم مطلقاً.

قلنا: غايةُ ما في البابِ أنَّ الحياةَ مِن حيثُ إنَّه حياةٌ يُصحِّحُ النَّوم مطلقاً ، لكنَّه امتنعَ لأمرٍ آخر، وهو وجوب عالـميَّته، واستحالة التغير عليه، وهذا في غايةِ الوضوح.

وإذا ثبتَ أنَّه يلزمُ مِن مضمون الآية صحةُ رؤيته، فنَدَّعي بأنَّه يلزم منه وجوب أن يُرى في الآخرةِ، إذ القائل قائلان :

قائلٌ يقول: الباري تعالى لا يُرى في الدنيا ولا في الآخرة ، مع القول بأنَّه تستحيل رؤيته. وقائلٌ يقول: تصحُّ رؤية الباري تعالى ، ومع ذلك يقول بأنَّه يُرى في الآخرة . فالقول بأنَّه لا يُرى في الدُّنيا والآخرة مع القولِ بصحَّة

---

(١) في النسخة (ص) : بأن لا مدرك للأبصار.

(٢) في النسخة (ص): إما مطلقاً أو من جميع الوجوه وإثبات الوجه.

(٣) في النسخة (ب): الموجودات.

(٤) في النسخة (ب): صحة النوم.

رؤيته، يكون قولاً ثالثاً، وذلك خرق الإجماع.

فإن قيل: قد نَفينا نفياً [1] مطلقاً أن تُدركه الأبصار، فوجبَ أن لا تدركه الأبصارُ [2] لا في الدنيا ولا في الآخرة، ويلزمُ منه استحالة رؤيته، ولكن لا [3] يلزم خرقُ الإجماع على ما ذكرتموه.

قلنا: إن قلنا إنَّ اللام للاستغراق ، فنفيه يكون نفيَ الاستغراق، ونحن نقول : إنَّه دائماً لا تُدرك [4] الباري تعالى جميع الأبصار، بل يدركُه البعض وهُم المؤمنون في بعض الأوقاتِ، وهو يوم القيامة، وإن كان للجنْسِ فيكون سَلبُه سلب الجنس [5] ، وهو أن لا يدركه جنسُ البَصر، لكنّا نخصصه بما ذكرناه من الدَّلالة المقتضية منه، لئلا تتناقض معاني الآية الواحدة.

فإن قالوا: إذا تمدَّح بنفي أن يدركَه بصرٌ ، وجب أن يكون إثبات ذلك نقصاً، والنَّقص على الله تعالى محالٌ.

قلنا: قد بيَّنا أن التَّمدُّح [6] إنَّما يصحُّ بقدرته على منْع الأبصار عن [7]

---

(١) في النسخة (ب): نفى نفياً.

(٢) في النسخة (ب): أن لا يدركه بصر .

(٣) في النسخة (ب) : لكيلا .

(٤) في النسخة (ص) : لا تدركه.

(٥) النسخة (ب) : فسلبه سلب الجنس.

(٦) في النسخة (ص): أنه، بدل : أن التمدح.

(٧) سقط من النسخة (ص): عن .

إدراكه مع صحة ذلك، فيكون نفيُه نقصاً وهو عجزه عن ذلك، وهذا واضح.

وممَّا يقوّي التمسكَ به قوله تعالى - خطاباً مع موسى عليه السَّلام - : ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣].

علَّق الرؤيةَ على شرطٍ ممكن، فوجبَ أن تكون ممكنة.

وممَّا يدلُّ عليه سؤال موسى عن ربّه الرؤية [١]، ولولا أنَّه جائزٌ وإلاّ لما سأله، وليس لهم أن يقولوا: إنَّ ذلك سألَه لقومِه وأضافَه إلى نفسه قطعاً لمعاذيرهم [٢]، لأنَّه لو كان ذلك محالاً لما سأله، ألا ترى أنَّهم لـمَّا سألوه أنْ يجعلَ لهم إلهاً كآلهة غيرِهم لم يسألْ ذلك عن ربِّه، بل أنكَر عليهم غايةَ الإنكار، وقال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٨]، ولأنَّه أضافَ السُّؤال إلى نفسه فصرفه إلى غيره، إزالة الظاهر [٣] بغير دليل.

وقد قال أبو الـهُذيل: إنَّه سألَ عِلماً ضرورياً، وقال بعضُهم: عِلماً ضرورياً [٤] يتمكن به من تحصيل جُملة المعَارف [٥].

---

(١) سقط من النسخة (ص): على شرط ممكن فوجب أن تكون ممكنة، ومما يدل عليه سؤال.

(٢) هذا دليل أبو علي الجبائي وأبو هاشم من المعتزلة، انظر الأربعين ص ٢٧٨.

(٣) سقط من النسخة (ب): الظاهر.

(٤) سقط من النسخة (ص): وقال بعضهم علماً ضرورياً، وفي (ص): جهة للعارف، بدل جملة المعارف.

(٥) وقد أورد الإمام الرّازي دليل أبو الهذيل هذا - في الأربعين ص٢٧٩ - بطريقة أخرى، وهو أنَّ موسى عليه السلام كان عالماً بالدلائل العقلية، أنه تمتنع رؤية الله تعالى، فسأل الله الرؤية حتى يرى الدلائل السمعية المانعة من الرؤية، فتصير الدلائل السمعية والعقلية متعاضدة متوافقة، وكثرة الدلائل توجب زيادة الطمأنينة، وقوة اليقين وزوال الشك.

واعلم أنَّ جميعَ ما ذكروه إزالة للظَّاهر بمجرد التَّشهي والتَّمني، ولأنَّ موسى عليه السلام كان عارفاً بربِّه ، وطَلَبُ عِلمِ آخرَ يكون طلباً للحاصِل، وذلك ليس مِن دأب العقلاء، اللَّهم أنْ يقولوا بأنَّ موسى عليه السلام ما كان عارفاً بربِّه ، ولا بالدَّلائل التي يتمكَّن بها مِن معرفته، وحينئذٍ جعلوا منزلتَه عليه السَّلام أدنى مِن مَنزِلة كثيرٍ مِن العَوام .

وفي هذه المسألة كلامٌ كثيرٌ لا يحتمل هذا المختَصرُ شرحَه ، ونقتصر مِن الدَّلالة [1] على هذا القدر فإنَّ فيه كفاية.

وأمَّا الجواب عمَّا احتجوا به أولاً [2] من قولهم: لو كان الباري تعالى مرئياً لرأيناه.

أن نقول: إنَّه قد يكون المرئيُّ حاضراً، والحاسَّة سليمةً ، والشرائطُ بأسرها حاصلة، ومع ذلك لا يُدرَك ، ألا تَرى أنَّا نرى الصَّخرة العظيمة مِن بعيدٍ صغيرة [3]، وليس ذلك إلاَّ لأنَّه نرى بعض أجزائِها [4] دون البعضِ ، مع أنَّ نسبةَ جميع الأجزاءِ إلى البصرِ سواء، فعَلِمنا أنَّه قد يجوزُ أن يكون المُدرَكُ حاضراً ، والحاسَّة سليمة، والموانع مرتفعة ، مع أنَّه لا يُرى [5]، وهذا دليلٌ قاطعٌ على أنَّ المُدرِكَ إنَّما يُدرِكُ المحسُوساتِ بإدراكٍ [6] قائمٍ

---

(١) في النسخة (ب): الدلائل.

(٢) سقط من النسخة (ص): أولاً .

(٣) في النسخة (ص): صغيراً .

(٤) في النسخة (ص): أجزائه .

(٥) في النسخة (ب): لا يدرك المرئي.

(٦) سقط من النسخة (ص): بإدراك.

بعينه، لا لِـمَا ذكروه من كونه حيّاً لا آفة بـه.

فإن قيل: مَقَادُ [1] ما ذكرتموه يُفضي إلى تجويزِ أن يكون بحضرتنا بُوقاتٌ تُضربُ ، وفيلاتٌ [2] تَرقصُ ، ونحن لا نَحسُّ بها.

قلنا: قد بيّنا في موضعٍ آخر أنَّ ذلك ممَّا لا يختصُّ به أصحابُنا، بل هذا لازمٌ لكلِّ فريقٍ مِن العقلاء، والمعتزلة به أولى، فإنَّ المسلمين قد اتفقوا على أنَّ الله تعالى قادرٌ على أنْ يَقلِبَ مياهَ الأنْهار دَماً عَبيطاً ، والجبال ذهباً إبريزاً، والنَّار برداً [3] أو ريحاناً ، والماء محرقاً مؤلماً ، ومع ذلك يمكننا القطْعُ بأنّـه لم يقعْ منه شيءٌ ، فكذلك ههنا.

وأمّا الجوابُ عمَّا احتجوا به ثانياً : مِنْ أنـّه لو كان مرئياً لارتَسم صورةُ ذاته في الحاسَّة.

أن [4] نقول: هذه قاعدةٌ فاسدة ، والذي يدلُّ عليه ، وهو أنَّا نَرى نصفَ [5] كرة العالَم ، ويستحيل أن يرسم شَكل العالَمَ [6] مع عظمته [7] في نقطة عَين النَّاظر ، ولكان يلزمُ أن لا ندركَ إلاَّ بمقدار العين.

فإن اعتذروا وقالوا: الأَجسام غيرُ متناهيةٍ في قَبول القِسمة ، فيحتَمِل

---

(١) في النسخة (ص) : معاذير .

(٢) جمع فيل .

(٣) في النسخة (ص) : بارداً .

(٤) في النسخة (ص) : أو نقول .

(٥) في النسخة (ص) : صفة .

(٦) في النسخة (ص) : القادر .

(٧) في النسخة (ب) : عظمه .

الصغير منها [1] مِن الأشكال ما يحتمِله الكبير [2].

قلنا: نحن سنبيِّن أنَّ الأجسامَ متركبةٌ مِن أجزاءٍ، كلٌّ واحدٍ منها لا يتجزأ، ولأنَّ الأجسامَ لو [3] كانت تحتمِلُ القِسمة لغير نهاية، لكان [4] الجسم الصغير منها يستحيلُ أن يرتسم شكلُ نصفِ العالَمَ فيه، بل لا يَقبلُ مِن الأشكالِ إلاَّ بمقدار نفسه، ويلزمُ ما قدَّمناه مِن أن لا يُدرِك المدْرِكُ إلاَّ بمقدار نقطةِ ناظرِهِ، وذلك محالٌ.

وأمَّا الجواب عمَّا احتجوا به: مِنْ أنَّه لو كان مرئياً لكان مقابلاً، أو في حُكم المقابِل.

أن نقول: هذا يَبطلُ بالإنسانِ فإنَّه يَرى وجهَه في المرآة، وليس وجهُه [5] في مُقابلَةِ وجهِه.

وقال بعضُهم: إنَّه يخرجُ مِن البَصَرِ جسمٌ شعاعيٌّ لطيفٌ إلى المرآة، ثمَّ إنَّه ينعكِسُ عنها لصقالَتِها إلى الوجه، ولهذا يَرى الإنسانُ وجهَه في المرآة. وهذا باطلٌ، لأنَّ الشُّعاعَ إمَّا أن ينعكسَ عن الصّلبِ أو عن الأملَس، كلُّ هذا العكس ممَّا قد يرونه يقعُ عن أملَس غير صلْبٍ مثل الماء، فبقي أن يكون السببُ فيه المَلاسَة،

---

(١) سقط من النسخة (ص) من قوله: «في قبول»، إلى قوله: «منها».

(٢) في النسخة (ص): الكثير.

(٣) في النسخة (ب): وإن.

(٤) في النسختين: لكن. والصواب ما أثبتناه.

(٥) سقط من النسخة (ص): في المرآة وليس وجهه.

فإمَّا أن يكفي فيه أيّ [1] سطحٍ اتفق ، أو يحتاج إلى سطحٍ متصلِ الأجزاء ، وهذا الثَّاني يلزمُ منه أن لا ينعكسَ عن الماء لوجودِ المَسام فيه ، إذ لو لم يكن فيه مَسامٌ [2] لما نفذَ فيه الأشعة إلى وراء ، فلا يرى ما وراءه ، وذلك باطلٌ .

فبقي أن لا يكون مِن شَرطِه اتصالُ سطحِ الأملَس ، فيجبُ أن يوجدَ هذا العكسُ عن جميع الأجسام ، وإن كانت خشنةً ، لأنَّ سببَ الخشُونة [3] الزاوية ، ولا تذهبُ الزَّوايا إلى غير نهاية ، بل تنتهي لا مَحالَ إمَّا إلى سطوحٍ صغيرةٍ [4] ، أو إلى أجزاءٍ لا تتجزأ لا على الاتصال ، وعلى التّقديرينِ ، فإنَّه يجبُ انعكاسُ الشُّعاع عنه.

على أنَّا نقطعُ بأنَّا لو اتَّخذنا سَطحاً مِن شَمعٍ أو غيره، واجتهدنا في تَمليسه ؛ فإنَّا نعلمُ أنَّه لا توجد الزَّوايا على ظاهرِ سطحِه إلاَّ قليلاً ، مع أنَّه [5] لا يَنعكسُ الشُّعاع عنه ، فبطلَ ما قالوه .

وبعضُهم يَرَوْنَ السَّببَ ارتسام صورةٍ في العين ، بسببِ الصُّورة المرتسمة في المرآة مِن الوجه ، وهذا أيضاً باطلٌ ؛ لأنَّه إذا انطبعَ صورة شيءٍ في شيءٍ يُوجِبُه ضَربٌ مِن المُحاذاةِ ، لا يتغير عن موضع إلى آخر بزَوالِ شيءٍ ثالثٍ لا تأثيرَ له فيه، كما أنَّ الحائطَ إذا اخضَرَّ بسببِ انعكاسِ الضوءِ

---

(١) في النسخة (ص) : إلى .

(٢) سقط من النسخة (ص) من قوله : «الوجود المسام» ، إلى قوله : «مسام» .

(٣) بياض في النسخة (ص) .

(٤) في النسخة (ص) : غيره .

(٥) في النسخة (ب) : ذلك .

عن الخضرةِ إليه، فإنَّ ذلك اللَّون يلزمُ مَوضعاً واحداً بعينِه ، ولا يختلفُ على المنتقلين ، وأنت تعلمُ أنَّك ترى[1] صورةَ الشَّجرةِ في الماء ينتقل مكانُها مِن الماءِ مع انتقالكَ ، فبطلَ هذه المذاهبُ ، وتبيَّن أنَّه يصحُّ رؤيةُ ما لا يكون مقابلاً ، ولا في حُكمِ المقابِل . وبالله التوفيق.

(١) سقط من النسخة (ص): ترى .

الباب الثالث

فيما يستحيل على الله تعالى من الصفات النفسية[1]

اتَّفقَت العقلاءُ على استحالةِ كونِ الباري جِسماً ، إلاَّ جماعة مِن الحشويَّة وضعفاءِ العقُول ، ولنا في الرَّدِّ عليهم مَسالك:

المسلك الأول:

وهو أنَّه لو كانَ الباري تعالى جسماً [2] لشَاركَ المُتحيِّزات في الحقيقة، ولو شاركَها في الحقيقةِ لشَاركها في الحدُوث [3]، وهذا محالٌ.

والمقدِّمة الأولى إنَّما تصحُّ بتقديمِ مقدِّمات منها:

---

(١) انظر الأربعين ص ١٤٩ .

(٢) في النسخة (ب) : متحيزاً ، والصحيح ما أثبتناه، لأن الباب في استحالة الجسمية، ويلزم عن الجسمية التحيز. انظر تفصيل هذه المسألة في المطالب العالية ، في استحالة كونه جسماً ٢/ ٢٥.

(٣) قال الإمام الرَّازي: ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ، لنفس كونها تلك الذات المخصوصة، وهذا رد على من قال: إن الذوات من حيث إنها ذوات متساوية ، وإنها تختلف بأوصاف زائدة . انظر المطالب العالية ١/ ٣١٣ ، والأربعين ص ١٣٨ ، والمسامرة ص ٤٦.

أنَّه لا يكون للذَّات الواحد خاصِّيتان.

وبرهانُ[1] ذلك:

وهو أنَّه لو كان كلُّ واحدٍ منهما مستقلاً بتَقويم الذَّات، فيكون الذَّات مُستغنياً بكلِّ واحدٍ منهما عن كلِّ واحدٍ منهما، وإن كان أحدُهما يستقل بتقويم الذَّات دون الآخرِ ، فالمستقل بالتقويم هو الخاصية ، والأخرى ليست بخاصيته .

وإن لم يستقل بالتقويم شيءٌ منهما على الانفراد ، وإنَّما المُقوِّم هو المجمُوع ، فالمقوِّم أمرٌ واحد ، ويقع كلُّ واحدٍ منهما جزءَ المقوِّم ، على أنَّا قد بيَّنا على أنَّه إذا لم يكن كلُّ واحدٍ منهما مؤثراً على الانفراد، فإنَّه لا يجوزُ أن يَصيرا مؤثِّرين عند الاجتماع.

برهان آخر:

وهو أنَّ الذَّاتَ المتَّصفة بتلك الخاصِّيتين لا تتميَّز بحالة عن الذَّاتين المتَّصفين بهما، وما أدَّى إلى أن لا يتميز الواحدُ مِن الاثنين كان باطلاً، فقد صحَّ[2] أنَّه ليس للذَّات الواحدة[3] إلاّ خاصية واحدة.

ومِن المقدمات:

أنَّ صفةَ الشيءِ سوى خاصِّيتِه يجبُ استنادُها إلى الخاصِّية، وذلك لأنَّ لُحوق تلك اللَّواحق ببعضِ الذَّوات دون البعض ، ليس لكونِه ذاتاً ، وإلاّ لاتصفَتْ جُملة الذَّوات بتلك الصِّفة ، فإذن لحوقها لأمرٍ زائد ،

(١) في النسخة (ب): وبرهانه.

(٢) في النسخة (ب): وضح.

(٣) في النسخة (ب): الواحد.

فإن كان [١] ذلك الزائد يلحقُه لصفةٍ أخرى ، فلا بدَّ وأن ينتهي إلى صفةٍ ذاتيةٍ ليس لحوقُها [٢] للذَّات بسببِ صفةٍ أُخرى ، وإلا لتسلسلَ إلى ما لا نهاية له ، فثبتَ أنَّ ما عدا الخاصَّية مقتضَاه [٣] مِن الخاصَّية.

فإذن قد اتضحَ هاتانِ المقدِّمتان ، بناءً على القول بالحال ، فنقول:

الجواهرُ مشترَكَة في التَّحيز ، وكونها بحيثُ تقبلُ المعنى: فإمَّا أن يكون ذلك هو خاصَّية الجسمِ، فيكون الاشتراك فيه يقتضي الاشتراك في سائرِ صفاتِ الجسم، أو [٤] هي مِن الصَّفات المستفادةِ مِن الخاصَّية، فالاشتراك فيها يكشِفُ عن الاشتراك في الخاصَّية الموجِبة لاشتراك جميعِ الصَّفات.

فهذا هو البرهانُ القاطعُ ، بناءً على القول بالحال في أنَّ الأجسام كلَّها متماثلة.

وعلى القول بنفيه ، فذلك أسهل ، لأنَّه إذا ثبتَ اشتراك الأجسامِ مِن حيثُ الجسمية والتَّحيز ، استحال أن يقعَ بينهما اختلافٌ مِن وجهٍ آخر ، لأنَّه يلزم منه القولُ بالحال ، فثبتَ أنَّ الأجسام كلَّها مشترِكة في جميع الصَّفات الواجِبة لها، فلو كان الباري تعالى جسماً للزمَ إمَّا قِدمُ هذه الأجسام لِقدمِه، أو حدوثُه لحدوثِ هذه الأجسام ، وكلُّ ذلك محالٌ.

المسلك الثَّاني:

وهو أنَّ الباري تعالى عالـمٌ بالأشياء، فإمَّا أن تكون عالِـمِيَّته لذاته أو لمعنى، فإن كان لذاتِه وصفة الذَّات لا بدَّ وأن يشترك فيه آحادُ الجُملة، فلو

---

(١) سقط من النسخة (ص): كان .

(٢) في النسخة (ص): لحوقه .

(٣) في النسخة (ب): مقتضى.

(٤) في النسخة (ص): و .

كان جسماً لكان كلُّ جزءٍ منه حيّاً[1] عالماً قادراً، فيكون هناك آلـهة.

وإن كانت عالـميَّته لمعنى : فإمَّا أن يقومَ بكلِّ جزءٍ منه علمٌ وقدرةٌ وحياة، فيكون كلُّ جزءٍ عالماً قادراً إلـهاً، وذلك محالٌ، أو يقومَ علمٌ وقدرةٌ بجميع الأجزاء، وذلك أيضاً محالٌ، إذ لو قام المعنى الواحدُ بمحلَّين لانقلب ذلك الواحدُ اثنين، أو يقومَ العلم بجزءٍ يوجِبُ الحكمَ لسائر الأجزاءِ ، فيعود التَّقسيمُ مِن الرأيين في الحكم الذي أوجَبه ذلك المعنى ، وهو أنَّه : إمَّا أن يكون لجملةِ الأجزاءِ عالميَّةٌ واحدةٌ، أو لكلِّ واحدٍ منها عالميةٌ على حِدة، وكلا القولَين قد أبطلناه[2].

وممَّا يقوِّي التمسُّك به ، ما قدَّمناه في مسألةِ المعدومِ مِن أنَّه يستحيل وجودُ أجزاءٍ متناهيةٍ واجبة الوجود ، ويستحيلُ أن تكون غيرَ متناهيةٍ ، فوجبَ أن لا يكون جسماً، فثبتَ أنَّ الباري تعالى ليس بجسم ، وكلُّ[3] ما ليس بجسمٍ يستحيل حصُوله في المكان ، لأنَّ المعقولَ مِن حصُول الشَّيء في المكان كونُه شاغلاً لـه ، ومانعاً مثلـه عن أن يكون بحيثُ هو، وذلك إنَّما يتحققُ إذا كان ذلك الشَّيء جسماً ، فثبتَ أنَّ الباري تعالى ليس بجسمٍ ولا في مكان[4] .

---

(١) سقط من النسخة (ص): حياً.

(٢) انظر الأربعين ص١٥٠ .

(٣) سقط من النسخة (ص): كل .

(٤) انظر المسألة الثامنة من كتاب الأربعين في استحالة كونه تعالى في مكان أو جهة ص ١٥٢ .

فَصْلٌ

يَستَحِيلُ حُلولُه في غَيْرِه [1]

وذلك لأنَّه إمَّا أن يكون دائماً حالَّاً، فيلزمُ إمَّا قِدَمُ المَحالِّ [2] أو حدوثه تعالى، وقد بَانَ أنَّ كِلا القولَين محالٌ.

وإن حلَّ بعدَ ما لم يكن حالَّاً فيه ، فالمحلُّ لا بدَّ أن يكون جسماً، إذ لو لم يكن جِسماً لما كان حلولُ الباري تعالى فيه أولى مِن حُلولِه في الباري، لأنَّه يكون نسبةُ وجودِ أحدِهما إلى الآخر كنسبةِ وجود الآخر إليه.

وإذا كان المحلُّ جسماً ، فيكون حلولُه فيه : إمَّا أن يحصلَ بحيثُ المحلّ بعدَما لم يكن حاصلاً في ذلك الحيث ، فيكون متحركاً ، أو بأن يحصلَ المحلُّ بحيثُ هو، فيكون له في ذاته حيثاً وجهةً، وقد بيَّنا أنَّ ذلك محالٌ.

فأقول: يستحيلُ أن يتَّحدَ بغيره، وذلك لأنَّ كلَّ شيئين يتَّحد كلُّ واحدٍ منهما بالآخر : فإمَّا أن يوجَدا [3]جميعاً حالةَ اتحادِهما، أوْ لا يوجَدا جميعاً ، ومحالٌ أن لا يوجدا جميعاً ، لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما محكومٌ [4] عليه بأنَّه اتَّحد

---

(١) انظر الأربعين ص ١٦٥ - ١٦٨ .

(٢) في النسخة (ب) : المحل.

(٣) في النسخة (ص) : يوجد .

(٤) في النسخة (ص) : محكومة .

بالآخر، والمحكوم عليه بالحكمِ الإثباتيّ لا بدَّ وأن يكون موجوداً حالة اتحادهما[1] .

فإذن هما حالة اتحادِهما موجودان ، فإمَّا أن يكونا موجودَين على نعتِ الكثْرة، فلا يكونا متحدَين بل متكثِّرين.

وإن ارتفعتْ الكثرةُ عنهما حالة اتحادِهما ، فلا بدَّ مِن ارتفاع الصِّفة التي لأَجلها غايرَ أحدُهما الآخر[2]، إذ ما دام كلُّ واحدٍ منهما ممتازاً عن صاحبه يستحيلُ ارتفاعُ الكثرةِ عنهما، لكن امتياز القديمِ عن الحادث: إمَّا أن يكون بذاته أو بأمرٍ لازم لذاته .

وعلى التقديرين فإنه إنما ترتفع الصفة التي بها يقع الامتياز إذا انعدم ذاتاهما ، وقد بيّنا أن ذلك محال[3].

وأقولُ : إنَّه ليس بعَرضٍ ، لأَنَّه إمَّا أن نعني بالعَرضِ أنَّه حالٌّ في غيره ، وذلك قد أبطلناه ، أو نعني به استحالة البقاءِ عليه، وذلك أيضاً قد

---

(١) سقط من النسخة (ب): حالة اتحادهما .

(٢) في النسخة (ص): عن الأخر.

(٣) الاتحاد : هو تصيير الذاتين واحدة ، ولا يكون إلا في العدد من الاثنين فصاعداً، والاتحاد في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الخاصة مشاكلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الأطراف مطابقة وفي الإضافة مناسبة وفي الوضع المخصوص موازنة. وذهب قوم من أدعياء التصوف أن العبد المنقطع عن الدنيا المتوجه إلى الله قد يتحد معه . و كذلك زعمت النصارى أن الباري عز وجل حل في عيسى عليه السلام، وكذلك أيضا زعم بعض الشيعة أن الله يظهر في صورة بعض الكاملين فأكملهم العترة الطاهرة . التعريفات ص ٨ والكليات ص ٣٧-٣٨ و كشاف اصطلاحات الفنون جـ١ ص٣٥١.

أبطلناه، أو نعني به كونَه مِثْلاً لـهذه الأعراض ، وذلك أيضاً محال.

إذ لو كان مِثْلاً لـهذه الأعراض ؛ لشاركها في الإمكان والافتقار إلى مُقتضٍ[1]، وذلك مما أبطلناه.

(١) في النسخة (ب): المقتضي.

الفَنُّ الثَّاني[1]

في صِفَاتِهِ تَعالى

وفيه مقدِّمةٌ وخمسةُ أبوابٍ وخاتمة :

أمَّا

المُقَدِّمَةُ

فَهِي في إِثْبَاتِ أَنَّه تَعالى

قَادِرٌ، عَالِمٌ، حَيٌّ، مُرِيدٌ، مُتكَلِّمٌ، سَمِيعٌ، بَصِيرٌ

اعلم أنَّه قدْ ثبتَ وجوبُ انتهاءِ الممكناتِ إلى سببٍ ، فنقول :

ذلك الموجِدُ[2] إمَّا أن يصحَّ منه أن لا يوجِد، أو لا يصحّ منه أن لا يوجِد ، فإن لم يصحَّ منه أن لا يوجِد كان في الأَزَل موجِداً ، وكانت الممكناتُ دائماً موجودة ، فتكون الممكناتُ قديمةً ، وذلك محالٌ .

فإذن المقتضِي للعالَم كما صحَّ منه أن يوجِدَ صحَّ منه أن لا يوجِد، وكلُّ ما كان كذلك لم تكن مُوجِديَّته لذاته [3]، إذ لو كان لذاتِه لما صحَّ منه أن لا

---

(١) في النسخة (ص): الفصل الثاني . والصواب ما أثبتناه.

(٢) في النسخة (ص): الموجود.

(٣) في النسخة (ص) : موجوديته لذاته . والمعنى لو كان صدور الموجودات عنه تعالى لذاته ، لا=

يوجد، فإذن المقتضِي لوجود العالَم ، إنَّما[1] يوجِد العالَمَ لأمرٍ زائدٍ على ذاتِه، وهو الـمَعنيُّ بكونه قادراً.

وإن كان قادراً وجبَ أن يكون عالماً، لأنَّ أفعالَه محكمةٌ متقنة، وكلُّ فعلٍ محُكَم متقن، ففاعلـه عالـمٌ.

فإذن صانِعُ العالَـمِ عالِمٌ، وكلُّ عالـِمٍ فهو حيٌّ، فصانعُ العالَـمِ حيٌّ، فثبتَ أنَّه تعالى عالمٌ، قادرٌ، حيٌّ [2].

واعلم أن مِنَ الملاحدة مَن يمنعُ كونه عالِماً بذاتِه، وبسائرِ الأشياء.

وقالوا: العلمُ هو ارتسامُ صورة المعلومِ في العالِم، فلو عَلِمَ الباري ذاتَه لارتسم صورة ذاته في ذاتِه، وصورةُ ذاتِه لا تمايزُه بالنَّوع؛ إذ صورةُ الشيءِ لا تخالفُ ذلك الشيء [3] في الحقيقة، ولا تمايزُه أيضاً بالعَدد، لأنَّ تكثرَ أشخاص النَّوع [4]، إنَّما يكون بلحوقِ لواحقَ غير ذاتيَّة بالبعض دونَ البعض، ومتى اجتمعتْ الصورتانِ في ماهيَّة واحدة، استحالَ اختصاصُ إحداهما بلاحِقٍ غريبٍ دون الآخر، فلا يكون بينَ الصُّورتينِ امتيازٌ، فلا يكون تكثرٌ، ويكون الاثنان قد صارا واحداً، وذلك ممَّا بانَ فسادُه، ولأنَّه يُفضي إلى وقوعِ كثرةٍ في ذاتِه، وذلك محالٌ.

= لوصف زائد عليها ، لما صح منه أن لا يوجد ، والمشاهد أن المخلوقات توجد على التقضي ، ولا مانع من وجود بعضها دون بعض إلا بكونه قادراً ، وهذا وصف زائد على الذات فثبتت القدرة .

(١) في النسخة (ص): إما أن .

(٢) انظر الأربعين ص١٨٨ .

(٣) سقط من النسخة (ص): الشيء لا تخالف .

(٤) في النسخة (ب): أنواع الشخص.

فنقـول [1]: هـذا بنـاء عـلى أن إدرَاكَ الـمُدرَكاتِ ، لأَجـلِ ارتـسامِ صورتها [2] في المدرِك، وذلك عندنا محالٌ.

والدَّليل عليه: وهو أنَّ المدرِك لمضادَّة [3] السَّوادِ والبياض ، لا بدَّ وأن يكون هو بعَينهِ مدرِكاً للسَّواد [4]، إذ العلمُ بمضادة شيءٍ شيئاً يتضمَّنُ العلم بكلٍّ واحدٍ منهما، فلو كان العلم بالشَّيءِ لأجلِ ارتسامِ صورة المعلومِ في العالِـم ؛ لاجتمع صورة البياض والسَّواد في ذاتٍ واحدة [5]، وذلك محالٌ .

فإن قيل: الصُّورةُ الكلِّيةُ مِن السَّواد ، لا تضادُّ الصُّورة الكلِّية مِن البياض.

قلنا: نحن نعلمُ ضرورةً أنَّ السَّوادَ الـمُعيَّن يضادُّ البياضَ المعيَّن ، فإمَّا أن يضادّه لأنـَّه هذا السواد وذلك البياض ، أو لأنَّه سوادٌ وبياض ، فإن كان لأنـَّه هذا وذلك ، فيكون ما ليس هذا وذلك لا يتضاد ، فإذن الـسَّواد يـضادُّ البياض لكونه سواداً وبياضاً .

فثبتَ أنَّ الصُّورةَ الكلِّية من أحدِهما تضاد الكلِّية من الأخرى، فلو لم تكن الصُّورة المرتَسمة من البياض الكلِّي في العقلِ ، مضادة [6] للصُّورة المرتَسمة من السَّواد ، لم يكن ذلك صورة البياض والسَّواد ، بل صورة شيءٍ آخر.

---

(١) زاد في النسخة (ب): وبالله التوفيق.

(٢) في النسخة(ب): صورها .

(٣) في النسخة (ب): بمضادة .

(٤) سقط من النسخة (ص) من قوله : «لابدّ» ، إلى قوله : «مدركاً للسواد» .

(٥) في النسخة (ب): واحد .

(٦) سقط من النسخة (ص) من قوله : «الصورة المرتسمة» ، إلى قوله :«في العقل مضادة» .

على أنَّا نحكُم في الخيالِ أنَّ سواداً معيناً يضادُّ بياضاً معيناً، فلو كان التَّخيُّل [1] إنَّما هو ارتسام صورة المتخيَّل في الخيال [2] لاجتمع صورة سوادٍ جزئيّ مع صورة بياضٍ جزئيّ في شيءٍ واحد، إذ لو كان محلُّ أحدِهما غيرَ محلِّ الثَّاني لاستحال منَّا أنَّ نحكُمَ بمضادةِ أحدِهما الآخر.

فقد بَانَ أنَّه لا يجوز بأن يكون شيءٌ [3] من الإدرَاكاتِ ، إنَّما هو بارتسام صورة المُدْرَك في المدْرِك ، فإذن معنى العِلْم حصولُ إضافةٍ مخصُوصَةٍ بينَ العالِمِ والمعلوم، وذلك معنى قول المتكلِّمين: العِلْمُ متعلِّقٌ بالمعلوم، وهذا من الأسرار.

وبعضُهم أوجبوا أن يكون عالماً بالكلياتِ ومنَعوا من العِلمِ بالجزئيَّات [4]، وتمسَّكوا بأن قالوا: إذا عَلِمَ الله تعالى أنَّ زيداً سيدخلُ الدَّار ، واستَمَّر ذلك العلمُ إلى أن دخلَ زيدٌ [5] الدَّار.

فإمَّا أن يبقى علمُه بأنَّه سيدخلُ الدَّار ، فيكون علمُه قد انقلبَ جهلاً، ومع ذلك فقد صار متغيراً، والتَّغيُّر والجهل على الله تعالى محالٌ.

أو لم يَبْقَ ذلك [6] العلمُ ، بل انتفى ووُجِدَ مقامَه [7] العلمُ بأنَّه دخلَ

---

(١) في النسخة (ب) : المتخيل .

(٢) سقط من النسخة (ص) : في الخيال .

(٣) سقط من النسخة(ص): شيء .

(٤) وهذا الذي ينصره أبو علي بن سينا . أبكار الأفكار للآمدي ١/ ٢٣٧ ، الأربعين ص١٩٢ .

(٥) سقط من النسخة (ص) : زيد .

(٦) سقط من النسخة (ص) : ذلك .

(٧) سقط من النسخة (ص) : مقامه .

الدَّار، فيكون ذلك تغيّرًا[1]، والتَّغيُّر على الله تعالى محالٌ.

والجواب: هو أنَّا قد بيَّنا أنَّه لا معنى للعِلمِ، إلاَّ إضافة تحصلُ بينَ العالِمِ والمعلوم.

فعلى هذا القول[2]:

متى تغيَّر المعلومُ فلا بدَّ وأن تتغيَّر تلك الإضافةُ، لأنَّ الإضافةَ حقيقتها[3] وثبوتُها متعلِّقٌ بالمضافَين، فلو تغيَّر أحدُ المضافَين مِن جهةِ ما هو مضاف، ولم تتغيَّر الإضافةُ أشعَرَ ذلك باستقلال الإضافةِ بنفسِها، فلا تكون الإضافةُ إضافةً، بل ربَّما كانت شيئاً آخرَ عرضَ له الإضافة[4]، وذلك محالٌ.

لكن مثل هذا التَّغيُّر لا يَستدعِي مغيّرًا، لأنَّ المقتضِي لكون الباري تعالى عالماً بأنَّ زيداً في الدَّار، إمَّا أن يكون ذاته أو معنىً قائماً بذاته، بشرط أن يكون زيدٌ في الدَّار، فإذا خرجَ زيدٌ عن الدَّار لم يبقَ شرطُ[5] ثبوتِ[6] تلك الإضافة، فينقطعُ، ووجد شرط ثبوتِ إضافةٍ أخرى، وهو العلمُ بخروجهِ عن الدَّار، فلا جَرمَ انتفى الأوَّل ووجِدَ الثَّاني، من غيرِ حاجةٍ إلى مغيِّر.

---

(١) في النسخة (ب): متغيراً.

(٢) في النسخة (ب): نقول.

(٣) في النسخة (ص): حقيقية.

(٤) في النسخة (ص): عوضاً له للإضافة.

(٥) في النسخة (ص): شروط.

(٦) سقط من النسخة (ب): ثبوت.

وهذا كما أنَّ أصحابنا اتفقوا على أنَّ قدرةَ الله تعالى متعلقةٌ بالشيءِ حالةَ حدوثه، فإذا صار باقياً انقطع تعلُّق القدرة عنه، فإذا أعدمَه عادَ تعلقُ القدرة إليه، ولا يلزمُ من هذا افتقارُه إلى مغيِّر ، فكذلك ههنا.

وكذلك النَّسخُ فإنَّه [1] عبارةٌ عن رَفعِ الحكم عند القاضي، وهو انقطاعُ تعلُّق أمرِ الله تعالى عن الفعل، ثمَّ قد يعودُ التعلُّق إليه في سائر الأوقاتِ، ومثلُ هذا التغيُّر لا يَستدعي مغيِّراً.

أو نقول: الباري تعالى مريدٌ ؛ لأنـَّا نجدُ الحوادثَ واقعة [2] في أوقاتٍ ، مع جوازِ وقوعها قبلـها بعدَها، فلا بدَّ وأن يكون لوقوعها في ذلكَ الوقت مخصِّصٌ، وإلاّ لما كان وقوعُه [3] في ذلك الوقت بأولى مِن وقوعِه في سائر الأوقاتِ، وذلك المخصِّصُ لا يجوزُ أن يكون هو القدرة، لأنَّه ليس تأثيرها إلاّ في الايجاد، وذلك لا يقتضي اختصاص الشيءِ بوقتٍ دونَ وقت.

ولا يجوزُ أن يكون هو العِلم، لأنَّ العلمَ بكون الشيءِ متقدماً ومتأخراً تبعٌ لتقدُّم الشيء وتأخره ، فلو كان تقدُّم الشيء وتأخره لأجلِ العلمِ ؛ لزمَ افتقار كلٍّ واحدٍ منهما إلى الآخر.

ولا يجوز أن يكون هو الحياة ، فإنَّها ليستْ مِن الصِّفاتِ المتعلِّقة.

ولا [4] الكلام أيضاً ، فإنَّه ينقَسمُ إلى أمرٍ ونهي واستخبار، وليس شيءٌ

---

(١) سقط من النسخة (ب) : فإنه .

(٢) سقط من النسخة (ص) : واقعة .

(٣) في النسخة (ب) : وقوعها ، وفي الموضع الذي بعده أيضاً : وقوعها .

(٤) سقط من النسخة (ص) : لا .

مِن ذلك ممَّا يقعُ به التَخصِيصُ.

فإذن المخَصِّصُ لاختصاصِ الحوادثِ بوقتٍ دونَ وقتٍ صفةٌ وراءَ هذه الصفاتِ ، وذلك الإرادة ، ولا يلزم على هذا افتقارُ تعلُّق الإرادة بإيقاع شيءٍ مع [1] جوازِ تعلُّقها بإيقاعه في وقتٍ آخر إلى إرادةٍ أخرى ، وكذلك إلى ما لا نهاية له، لأنَّ تعلُّقَ الإرادةِ بما تتعلَّق به واجبٌ، فلا يَستدعي مخصِّصاً، بخلافِ هذه الحوادث، فإنَّه لو كان تقدُّم المتقدِّم منها واجباً ؛ لوجب حصُولُ أمثالِهِ الغير المتناهية ، وللزِمَ استغناؤه عن الفاعِلِ، وذلك محالٌ .

فإن قيل : لـمَ لا يجوزُ أن يكون المخصِّصُ هو الدَّاعي ، ومعناه أنَّه إذا عَلمَ اشتمال الفعلِ على ضربٍ مِن المصلحة فَعَلَه ، وإذا عَلمَ اشتماله على ضربٍ مِن المفسَدةِ لم يفعَلْه .

قلنا : هذا بناءً على أنَّ فعلَ الله تعالى ؛ لأجلِ الأغراضِ ومصالح العباد ، وسنبطلُ ذلك [2] .

ونقول: الباري تعالى متكلِّم ، وذلك لأنَّا نعلمُ -بضرورةِ العقلِ- صحة تردُّدِ أفعالِ العبادِ بينَ الوجوبِ والحظرِ والإباحةِ، وهذه أحكامٌ

---

(١) في النسخة (ص): معه.

(٢) فإن اختيار أكثر المتكلمين أن صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على انضمام الداعي والمرجح إليه ، وتقريره : أن العطشان إذا خُير بين قدحين متساويين من جميع الوجوه ، فانه يختار أحدهما على الآخر لا لمرجح ، وكذلك الجائع إذا خُير بين أكل رغيفين متساويين من جميع الوجوه ، وكذا الهارب من السبع الضاري إذا كان له طريقان فإنه يختار أحدهما لا لمرجح ؛ فثبت أن صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على الداعي . انظر الأربعين ص ١٧٩ .

متنافيةٌ [1]، فلا بدَّ وأن تستندَ إلى صفةٍ في [2] القديم، وذلك ليس هو القدرة، لأنَّ مِن شأنِ القدرة الإيجادَ [3]، وذلك لا يختلفُ بأن يكون الموجود [4] واجباً أو مندوباً، بل يقعُ في المخلوقاتِ ما لا يصحُّ [5] وصفُه بشيءٍ من ذلك، كالأجسام.

ولا يستندُ أيضاً إلى العلم ، لأنَّ العلمَ [6] تابعٌ للمعلومِ، فلا يجوزُ أن يقتضي حكماً.

ولا الإرادة فإنَّ المرادَ قد يكون منهياً، والمكروهُ قد يكون مأموراً على ما سنوضحه، فإذن تستندُ هذه الأحكامُ في الأفعالِ [7] إلى صفةٍ وراءَ هذه الصِّفات، وذلك هو الكلام.

وقد بيَّنا -فيما تقدَّم- أنَّه تعالى باقٍ قديمٌ ، فلا حاجة إلى الإعادة.

ونقول: إنَّه سميعٌ بصيرٌ.

وأقوى الأدِلَّة في السَّمع، وهو قوله تعالى لموسى وهارون : ﴿إِنَّنِي

---

(١) في النسخة (ب) : متناهية ، والصواب ما أثبتناه.

(٢) سقط من النسخة (ب) .

(٣) من قوله : «وذلك ليس هو القدرة» ، إلى قوله : «الإيجاد» . ساقط من النسخة (ص) .

(٤) في النسخة (ص) : الموجَد .

(٥) في النسخة (ص): فلا يصح.

(٦)من قوله : «لأن العلم» ، إلى قوله : «على ما سنوضحه» ، مذكور في النسخة (ص) كما يلي : «إلى العلم تابع للمعلوم فلا يجوز منهياً والمكروه ، وقد يكون مأموراً على ما سنوضحه» . والصواب ما أثبتناه من النسخة (ب) .

(٧) في النسخة (ص) : الأحكام .

﴿مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦] وقوله تعالى : ﴿وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٤] وقوله تعالى : ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٦١] إلى غير ذلك مِن الآياتِ .

والله تعالى فرَّق بينَ السَّمع والبصرِ والعلمِ في اللَّفظ ، فلا يجوز أن يكون معنى الكلِّ واحداً ، لأنَّه يلزمُ أن يقعَ في كلام الله تعالى ما لا فائدة له ، وذلك يوجِبُ ركاكَةً وضعفاً في الكلام ، وهو محالٌ في كلام الله تعالى ؛ فثبتَ أنَّه تعالى قادرٌ ، حيٌّ ، عالمٌ، مريدٌ ، متكلمٌ ، سميعٌ ، بصيرٌ ، باقٍ ، قديمٌ.

أما الأبواب:

الباب الأول

اختَلَفَ [1] العُقلاءُ في عالِمِيَّةِ اللهِ تَعالى وقادِرِيَّتِه وحَيِّيَّتِه

فذهَبت الملاحدةُ إلى أنَّ معنى كونِه عالماً أنَّه غيرُ جاهلٍ، ومعنى كونه قادراً أنَّه غيرُ عاجزٍ [2].

وذهبَ أبو الحُسين [3] إلى أنَّ عالِميَّته عينُ ذاته المخصُوصةِ لا زائداً.

وذهب الفلاسفةُ إلى أنَّ المعنيَّ بكونِهِ عالماً ، ارتِسام صورة المعلومات [4] في ذاتِه.

وذهبَ أصحابُنا مع أكثرِ المعتزلةِ إلى أنَّ العالِميَّةَ معناها: إضافةٌ مخصُوصَةٌ تحصلُ بينَ العالِمِ والمعلوم [5]، وكذلك القادريَّة ، والمريديَّة.

---

(١) في النسخة (ب) : اختلفت .

(٢) ينسب هذا القول أيضاً إلى ضرار بن عمرو المعتزلي، وإليه تنسب الفرقة الضرارية. انظر الملل والنحل ص٩٠.

(٣) ومعه أبو علي الجبائي .انظر أبكار الأفكار للآمدي ١/ ٢٣٧.

(٤) في النسخة (ب): المعلوم.

(٥) وهناك مذهب آخر لم يذكره الإمام وهو مذهب أبي الهذيل ، وهو أنَّه تعالى عالم بعلم هو ذاته ، والفرق بين قوله هذا وقول أبي الحسين والجبائي -من أنه عالم بذاته لا بعلم زائد عليها-: أن الثاني نفي الصفة، والأول إثبات ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات ، انظر الملل والنحل ص٤٩- ١٠٠ ، والمواقف ٣/ ٦٦٠ .

وهؤلاء اختلفوا أيضاً، فذهبَ أبو هاشمٍ ومتَّبعوه [1] إلى أنَّ للباري تعالى خاصِّيَّة [2] واحدةً تقتضي له ثلاثة أحوالٍ: وهي العالميَّة والقادريَّة والحيِّيَة.

وذهب القاضي أبو بكرٍ [3] إلى أنَّ هذه الإضافات صَادرة عن أحوال [4] معلَّلة بعللٍ قائمةٍ بالذَّات.

وذهبَ شيخُنا أبو الحسن : أنَّ المعنيّ بالعلم والقدرة هذه الإضافات فقط، وأنَّها تلحقُ ذات الباري تعالى مِن غيرِ علَّة زائدةٍ على الذَّات.

والذي يُصحِّحُ هذه الحكاية عنه ما استَمرَّ مِن مذهبِه أنَّ العلمَ

---

(١) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب ، أبو هاشم بن أبي علي البصري الجبائي ، نسبة إلى قرية من قرى البصرة ، وهو وأبوه من رؤوس المعتزلة ، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبها ، وتوفي ببغداد سنة (٣٢١هـ).وفيات الأعيان ٣/ ١٨٣، تاريخ بغداد ١١/ ٥٥.

(٢) في النسخة (ص) : الباري خاصيته .

(٣) القاضي أبو بكر الباقلاني ، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر البصري ، صاحب التصانيف في علم الكلام، سكن بغداد، وكان في فنه أوحد زمانه، وكان ثقة عارفاً بالكلام، صنف الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية. ذكره القاضي عياض في طبقات الفقهاء المالكية قال : وهو الملقب بسيف السنة ولسان الأمة ، المتكلم على لسان أهل الحديث ، وطريق الشيخ أبي الحسن الأشعري ، كان ورده في الليل عشرين ترويحة ، ثم يكتب خمساً وثلاثين ورقة من تصنيفه، ومن تصانيفه: إعجاز القرآن ، الانتصار ، كشف الأسرار الباطنية ، الملل والنحل ، مناقب الأئمة ، نهاية الإيجاز في رواية الإعجاز ، هداية المسترشدين في الكلام. توفي في ذي القعدة سنة(٤٠٣هـ).تاريخ بغداد ٥/ ٣٧٩، وفيات الأعيان ٤/ ٢٦٩.

(٤)في النسخة (ب) : الأحوال .

والعالميَّة واحد[1]، وإن كان يُنكر العلَّة والمعلول، فلا يخلو : إمَّا أن يثبتَ هذه الإضافات للباري، ويحكُمَ بتعليلِها بعلَّة قائمةٍ بالذَّات، فيكون هذا مناقِضاً لقوله: العالِميَّة والعلم واحد.

أو يَنفيَ هذه الإضافات ويثبتَ ذاتاً موجودةً من غيرِ إضافةٍ بينه وبينَ

---

(١) فيصير مذهب أهل السنة في الصفات ، على ثلاثة أقوال:

الأول : قول من أثبت الأحوال فجعلوا العالمية والقادرية ... صفات معللة بعلة وهي العلم والقدرة...، وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني.

الثاني : قول من نفى الأحوال فأثبتوا الصفات الوجودية للباري سبحانه من غير علة زائدة على الذات، فأثبت أن العلم والعالمية واحد. وهذا قول الإمام الأشعري ، وقد حكاه عنه الإمام الجويني في أجوبته عن أسئلة الإمام الصقلي . انظر كتاب أجوبة الإمام الجويني ص٥٦ ، بتحقيق الأخ جلال الجهاني .

الثالث : من قال بأن الصفات كالعالمية والقادرية هي نسب وإضافات وجودية زائدة على الذات ولم يثبت معاني قائمة بالذات وهي العلم والقدرة وغيرها . وهذا مذهب الإمام الرازي .

وقد يظن البعض أن مذهب الإمام الرازي هنا يوافق مذهب بعض المعتزلة ، إلا أنَّ الصحيح أنه لا يوافقهم، لأنَّ المعتزلة ينفون زيادة الصفات على الذات ، والإمام يثبت هذه الزيادة، ويقول : «إنها ليست نفس الذات بل هي أمر زائد على الذات موجود في الذات» المطالب العالية ٣/ ٢٢٣.وانظر هذا الكلام في نفس هذا الكتاب حيث يقول : «فثبت أن عالميته قضية وجودية وأنها زائدة على ذاته وذلك ما ذهبنا إليه» ص١٢٨ .

وقال في الأربعين ص٢٢٠ : «فكان كونه تعالى عالماً قادراً ليس عين ذاته ، ثم هذا المفهوم الزائد ليس أمراً سلبياً» وانظر مناقشة الآمدي لهذه المسألة في أبكار الأفكار ج١ص٢٥٩. ثم هذا الخلاف بين أهل السنة ليس أصلياً -كما فهم البعض- لأنهم متفقون على أنها صفات زائدة على الذات سواء أكانت هذه الصفات هي العلم والقدرة ... أو العالمية والقادرية.

المعلوم، فلا يكون ذلك علماً ، ولا الموصوفُ به عالِماً.

فلم يبقَ إلا القطع ، بأنّه كان [1] يُثبتُ هذه الإضافات للذّات معَ القطعِ بنفي ما عَداها عن الذّات، لئلا يتناقض مذهبُه.

ونحن الآن نبطِلُ ما نقلناهُ مِن المذاهبِ الفاسِدة .

أمّا مذهبُ مَن قال : معنى كونه عالماً: أنّه غيرُ جاهلٍ، فذلك باطلٌ.

لأنّه إنْ عَنى بالجهلِ اعتقادَ الشيءِ على خلاف ما هو عليه في الحقيقة[2]، فذلك ينتفي عمّا لا يكون عالماً مثل الجماداتِ و الأعراض ، وإن عَنى بالجهل عدم [3] العلمِ عمّا مِن شأنهِ أن يُعلم، فيكون عدمَ عدم العلمِ، وذلك عَين وجودِ العلم، فإذن عالميَّة الباري أمرٌ وجوديٌّ لا عدميّ .

وأمّا مذهبُ مَن قال: إنَّ عالميّته عينَ ذاته ، فذلك يبطلُ من وجوهٍ ثلاثة:

الأوّل : هو أنّه لو كانت العالميّة عينُ ذاتِ العالـم ، لكان سلبُ العالميّة يناقضُ إثبات ذاتِ العالم، ومعلوم أنّه لا يناقضه .

---

(١) من هنا إلى ص١٣٦ ساقط من طبعة دار الرازي ، ولم يتنبه إليه المحقق ولا المراجع ولا المشرف ، مع أن القطع في الكلام واضح ، بل زادوا كلمة (موجوداً) إكمالاً للنصّ من غير إشارة إلى ذلك ، وهي غير موجودةٍ في النسختين ، وكأن المحقق استشكل انقطاع الكلام ، فزاد هذه اللفظة ، وهي لا معنى لها في هذا الموضع ، وكان ينبغي عليه إذ استشكل ذلك ، أن ينبه أنها من زياداته ، حتى لا يقوّل الإمام الرازي ما لم يقل.

وقد سقط هذا النص من النسخة (ب) وموضع السقط فيها في نهاية ورقة ، مما يدل على أن الساقط عدة أوراق ، فليس هذا السقط من الناسخ .

(٢) غير واضحة في النسخة (ص) ، وقدرناها كما هو مثبت.

(٣) في النسخة (ص) : عين ، والصواب ما أثبتناه .

الثَّاني : وهو أنَّ العلمَ المتعلّق بأنّـه عالمٌ ، لا يخالفُ العلمَ المتعلّق بأنّه ذات، والعِلمانِ لا يختلفانِ إلا والمعلوم بأحدِهما يباينُ المعلومُ بالثَّاني، فإذن عالميَّته أمرٌ زائدٌ على ذاته .

الثَّالث : وهو أنَّه قد يَعلمُ ذات الباري مَن لم يعلمْ أنَّه عالم ، فوجب أن يكون المعلومُ ليس هو عينَ ما ليس بمعلومٍ، وذلك هو الذي أردناه، فثبتَ أنَّ عالميَّته قضيةٌ وجودية، وأنَّها زائدةٌ على ذاته، وذلك ما ذهبنا إليه .

وأمَّا مذهبُ القاضي : فالحقُّ أنَّه لو ثبتَ أنَّ العالميَّة شاهداً معلَّلة بعلةٍ ، فإنَّه يجبُ تعليلُ العالميَّة غائباً بعلَّة، والدَّليل عليه هو أنَّ العالميَّة شاهداً تقتضي العلمَ ، اقتضاءَ التعريفِ والكَشف، فلا يخلو : إمَّا أن يكون اقتضاؤها للعلم لنفسِ مفهومِ العالميَّة، أو لأمرٍ يلازمُ العالميَّة مِن حيثُ إنَّها عالميَّة ، أو لأمرٍ لا يلازمُها.

وإن كانت لنفسِ العالميَّة وجبَ افتقارُ كلِّ عالميَّة [1] إلى العلم ، شاهداً كان أو غائباً .

وإن كان لأمرٍ يلازمُ العالميَّة من حيثُ إنَّها عالميَّة، وكلُّ عالميَّة موصوفة بذلك اللازم، ولزمَ مِن اشتراكِ الكلِّ في ذلك اللازم اشتراك الكلِّ في الافتقار إلى العلَّة.

وإن كان لأمرٍ لا يلازم العالميَّة لزمَ أن لا يستحيل ثبوتُ العالميَّة مع عدم ذلك الزائد، وثبوتُ ذلك الزائد مع عدَمِ العالميَّة، ويلزم منه استغناءُ العالميَّة شاهداً عن العلم عند فَرضٍ عدم ذلك الزائد ، ووجوب حصول العلمِ عند فرضٍ وجود ذلك الزائد ، وإن لم توجد العالميَّة ، فيؤدِّي إلى أن

---

(١) في النسخة (ص) : عالميته ، والصواب ما أثبتناه .

يكون الذَّات موصوفاً بالعلم ولا يكون عالماً وأن يكون عالماً، ولا يكون له علمٌ ، وذلك مستحيل.

فإن قيل : بيانُ ما ذكرتموهُ يُفضي إلى افتقارِ الحوادِث إلى الفاعِل :

إن كان لوجودِها أو لأمرٍ لازمٍ لوجودِها ؛ لزمَ افتقارُ كلِّ موجودٍ إلى الفاعل .

وإن كان لأمرٍ غيرِ لازمٍ ؛ لزمَ جواز انفكاكِ الذَّات عنه ، حتى تَستغني بعض الأوقات عن الفاعل .

قلنا : ما نرتَضيهِ: أنَّ الحوادثَ مفتقرةٌ إلى الفاعِل لحقائقِها ووجودِها، ولا يلزمُ مِن ذلك افتقار الباري تعالى إلى فاعلٍ آخر، لأنَّا قد بيَّنَّا أنَّ وجودَ الباري عينُ حقيقته، وهو بوجودِه يخالفُ الحوادث، بخلاف العالميَّة فإنَّها قضيةٌ واحدة، وهو انكشافُ المعلوم وانجلاؤه، وذلك لا يختلف بالشاهِدِ والغائب.

وإنَّا وإن نختار القسم الثاني ممَّا ذكرتموه ، وهو أنَّ الحوادثَ تفتقرُ إلى الفاعل لأمرٍ لازمٍ لذاتها، وهو حدوثُها .

وما قالوه: مِن أنَّه يلزمُ انفكاكُ الذَّات عنه في بعض الأوقاتِ حتى تستغني في تلك الأوقات، فكذلك عندنا جائز، بل لا يعقل غيرُه، وهو استغناءُ الذَّات حالة استمراره عن الفاعل، وهذا واضح .

وأمَّا المعتزلةُ فإنَّهم تمسَّكوا بشبهٍ:

أوَّلها: أن قالوا : عالميَّة الباري تعالى واجبةٌ، والواجبُ لا يعلَّل .

قلنا: ما الذي عنيتم بقولكم: عالميَّة الباري تعالى واجبة ، إن عنيتم به أنَّها واجبةٌ سواء وجدَ علتها أو لم توجد، فذلك عينُ المطلوب، فكيف جعلتموه دليلاً .

وإن عَنيتم بها أنَّها واجبةٌ عند وجودِ ما يُفرضُ علَّة لها.

فنقول: وجوبُها لعلَّتها ، لا يوجبُ استغناءها عنه ، فكذلك ههنا.

وأيضاً فإنَّ امتناعَ تعليل الواجبِ عندهم واجبٌ ، فتعليلُ هذا الامتناع لوجوبه يناقض عندهم بأنَّ الواجبَ لا يعلَّل .

الشبهة الثَّانية : قالوا: لو كان عالماً بعلم ؛ لوجبَ أن يكون علمُه واحداً بالاتصافِ، والعلم المتعلِّق بالسَّواد شاهداً يخالفُ العلم المتعلِّق بالبياض، ولو تعلق علمُ الله تعالى بجميعِ المعلوماتِ ، للزمَ أن يخالفَ نفسه، وهو محالٌ.

ولأنَّه لو جازَ أن يقومَ علمٌ مقامَ علومٍ مختلفةٍ لجاز أن تقومَ صفةٌ واحدة مقامَ صفاتٍ مختلفة، حتى يكون الباري صفةً واحدة هي علمٌ وقدرةٌ وإرادةٌ وحياة، وذلك محالٌ.

الجواب : ما ذكرتموه لازمٌ على أصلِكُم في العالميَّة، لأنَّ العالميَّة بالسَّواد شاهداً لا تقومُ مقامَ العالميَّة بالبياض، فلو كان للباري تعالى عالميَّةٌ واحدة بجميع المعلوماتِ للزمِ أن تكون مخالفةً لنفسها، ولو جاز أن تقومَ عالميةٌ واحدة مقامَ عالمياتٍ مختلفة ، لمَ لا يجوز أن يقومَ علمٌ واحد مقامَ علومٍ مختلفة، اللَّهم إلا أن تسلكوا مَسلك الجعل [1] في قوله: إنَّ لله تعالى عالميةً واحدة بكلِّ معلومٍ.

---

(١) الجعل : وهو الحسين بن علي البصريّ الحنفي المعروف (بالجعل الحنفي) ، كان مقدَّماً في الفقه والكلام ، عاش ثمانين سنةً، وكان من كبار المعتزلة وله تصانيف في ذلك . ذكره أبو إسحاق في طبقات الفقهاء، وقال : كان رأس المعتزلة وصلَّى عليه أبو علي الفارسيّ النحويّ ، وتوفي سنة(٣٦٩هـ). انظر الوافي ١٣/ ١٢.

فإذا جازَ لهم ذلك جازَ لنا أن نختارَ مذهب الأستاذ أبي سَهل الصُّعلوكي [1]: إنَّ لله بكلِّ معلومٍ علماً، ولا خلاصَ لهم عن هذه المعارضة.

ثم الجواب عنه أن نقول: ليس التعلُّق بالمعلومِ خاصِّية العلم، لأنَّ التعلُّق إضافة بفرضِ العلم إلى المعلوم، والإضافةُ تلحقُ الشيءَ بعد تكون ذاته، بل خاصيَّةَ العلم هي حقيقتُه التي لأَجلهَا تعلَّق بما تعلق به.

فإذا كان العلمُ متعلِّقاً بمعلومٍ واحدٍ، علِمنا أنَّ حقيقتَه اقتضى التعلُّق بذلك المعلوم، وما اقتضى التعلُّق بمعلومٍ آخر كان مخالفاً لذلك العلم.

فلأَجل هذا حكمنا [2] باختلاف العالِمين [3] المتعلِّق بمعلومِين.

---

(١) أبو سهل الصعلوكي، الإمام محمد بن سليمان العجلي النيسابوري، الفقيه شيخ الشافعية بخراسان، اللغوي المفسر النحوي المتكلم المفتي الصوفي، حَبر زمانه وبقية أقرانه، ولد سنة (٢٩٠هـ)، واختلف إلى ابن خزيمة ثم إلى أبي علي الثقفي، وناظر وبرع وسمع من أبي العباس السراج وطبقته. وقال الصاحب ابن عباد: ما رأى أبو سهل مثل نفسه ولا رأينا مثله. صحب أبا إسحاق المروزي و الشبلي، وأبا علي الثقفي والمرتعش، وله كلام حسن في التصوف، روى القشيري أنه سمع أبا بكر بن فورك يقول: سئل الأستاذ أبو سهل عن جواز رؤية الله بالعقل فقال: الدليل عليه شوق المؤمنين إلى لقائه، والشوق إرادة مفرطة، والإرادة لا تتعلق بمُحَال. مات في آخر سنة(٣٦٩هـ). انظر العبر ١/ ١٥٧، وفيات الأعيان ٤/ ٢٠٤

ولم يذهب إلى تعدد علوم قديمة أحد يعتمد عليه إلا أبو سهل الصعلوكي من الأشاعرة، وهو محجوج بالإجماع. انظر أبجد العلوم للقنوجي١/ ٢٤.

(٢) في النسخة (ص) غير واضحة قدرناها بما أثبتناه.

(٣) كذا النسخة (ص) !!

فأمَّا العلم القديمُ فليس حقيقته تقتضي التعلُّق بمعلومٍ معين ، حتى يكون تعلُّقُه بمعلومٍ آخر يكشفُ عن كونه مخالفاً لنفسه ، بل حقيقته تقتضي التعلُّق بجميع المعلوماتِ ، ولهذا لم يجب أن يخالفَ نفسَه .

وأمَّا قولهم : لو جازَ أن يقومَ علمٌ واحدٌ مقامَ علومٍ مختلفة ، لجاز أن تقوم صفةٌ واحدة مقامَ صفاتٍ مختلفة.

قلنا: هذا قياسٌ مِن غير جامع ، وذلك ممَّا لا يجوز ، ثمَّ الفرقُ: أنَّه قام الدَّليل على أنَّه لا يجوز أن يكون العلمُ والقدرةُ شيئاً واحداً ، وذلك لأنَّ القدرة لا تتعلَّق إلا بإيجاد شيءٍ دون غيره ، إلا اذا كان القادرُ عالماً بالقدرة على الشيء ، مشروط بالعلمِ به ، غير مشروطٍ بالقدرة عليه.

وبهذا الطريق علمنا أنَّ القدرةَ لا تجوزُ أن تكون هي العلم ، بخلاف العلم فإنَّه لم يقم عندنا دليل يدلُّنا على أنَّ المقتضي لأحدِ المتعلَّقين غير الآخر، فظهر الفرق .

وقد أجابَ القاضي رحمه الله بأن قال: كما لا يمنع قيامُ كلِّ واحدٍ مقامَ علومٍ مختلفةٍ، لا يمتنعُ أيضاً قيامَ صفةٍ واحدة مقامَ صفاتٍ مختلفةٍ عقلاً، لكن السمع منعَ منه، و ذلك لأنّ القائلَ قائلان:

قائل يقول: بأن العالميَّة والقادريَّة غير معلَّلة.

وقائل يقول : بأنَّها معلَّلة بعللٍ مختلفة.

فالقول بأن جميع هذه الأحوال معلَّلة بعلةٍ واحدةٍ قول ثالث وراءَ القولين، فيكون خرقاً للإجماع، وذلك لا يجوز .

الشُّبهة الثَّالثة : أن قالوا: لو كان لله تعالى علمٌ ، لتعلَّق بها تعلَّق به علم الواحدِ منَّا مِن جهةٍ واحدة، ويلزم من ذلك تماثلها، وذلك محالٌ.

والجواب : أنَّ ذلك يلزمهم في العالميَّة، لأنَّ عالميَّة الباري متعلقةٌ بها تعلَّق به عالميَّة الواحد منَّا، فيجب تماثلُهما، على أنَّا قد بيّنا أنَّه ليس خاصِّية العلم تعلُّقه بمعلومٍ معيَّن، وإنَّما خاصِّيته الحقيقية التي لأَجلها تعلَّق بمعلوم معين [1] ، فعلى هذا خاصِّية علمِ الباري تعالى تقتضي التعلُّق بجميع المعلومات، وخاصِّية علم الواحد منَّا تقتضي التعلُّق بالمعلوم الواحد، فافترقا في الخاصِّية، ولا يلزم تماثلُهما.

ويمكنُنا أن لا نسلِّمَ لهم صحةَ علمِ الواحد منَّا بالمعلوم ، وذاك تعلُّق علم الله تعالى به ، وكيف لا نقول ذلك ولو أحطنا بحقائق الأَشياء علماً ؛ لتأدَّى علمنا من حقائقها إلى لوازمِها وأحكامِها، حتى تعلمَ جميع أحكامِها ضرورةً يشتركُ فيه العالم والجاهل ، ومعلومٌ أنَّ العالِـمَ بالجسم لا يمكنُه أن يعلمَ حدوثَه وتناهيه في قبول القسمة ، إلا بعد زمان طويل ، فثبتَ أنَّا لا نعلمُ الأشياء إلا على وجهٍ جملي ، فأمَّا الباري فإنَّه يعلمُ حقائقَها على ما هي عليه، فلا يلزم تماثلُهما .

الشُّبهة الرَّابعة : أن قالوا : لو كان للباري علماً قديماً لشاركَه في القدم، والقدمُ إمَّا أن يكون هي الخاصيّة أو [2] صفة توجب عنها، فإن كان هي خاصِّية فيلزمُ مِن الاشتراك فيها الاشتراك في جميعِ الصِّفات، إذ المشترِكات

---

(١) جملة : وإنما خاصيته الحقيقية التي لأجلها تعلق بالمعلوم . مكررة في النسخة (ص).

(٢) في النسخة (ص): إلى ، ولعلها كما أثبتناها .

في الأَخص توجبُ اشتراكهما في جميع الصِّفات، و إن كان صفة صادرة عن الخاصِّية ، فيكون الاشتراكُ فيما تعرف الاشتراك في الخاصِّية الموجبة لاشتراكهما في سائر الصفات [1].

والجواب : أن نقول : إن عنيتُم بقِدمِه وجوب وجودِه ، فلا يجوز أن يكون ذلك صادراً عن صفةِ النَّفس ، إذ كلُّ ما يجبُ بغيره، فإنَّه يلزمُ مِن فرضِ عدم ذلك الغير عدمُه ، وكلُّ ما هذا حالُه لا يكون وجوبُ وجودٍ [2] بل يكون إمكان وجودٍ.

فثبتَ أنَّه لا يجوزُ أن يكون وجوبُ الوجودِ مقتضى مِن الصِّفةِ النَّفسيةِ ، بل هو الصِّفة النَّفسية، لكن لا يلزمُ مِن الاشتراكِ فيها أن يكون كلُّ صفةٍ مِن الصِّفات عالِمة، قادرة، حيَّة ، لأنَّ العالِمَ إنَّما يكون عالماً بعلمٍ قائمٍ به ، فلو كان علمُ الله تعالى عالِماً [3] لقامَ به علم ، ثمَّ ليس بأن يكون الذَّات عالماً بأحد العِلمينِ ، بأولى مِن أن يكون عالماً بالعلمِ الثَّاني ، ويلزمُ منه الجمعُ بينَ المتماثِلين، فلأَجل هذا استحالَ أن يكون كلُّ صفةٍ موصوفة بصفاتِ الإلـهية، وهذا واضحٌ.

ويمكنُ أن يقال أيضاً: بأنَّ كلَّ واحدٍ من الذَّات والصِّفات واجبةُ الوجود، ولكن وجوب الذَّات يخالِفُ وجوبَ وجودِ كلِّ واحدة من الصِّفات، كما أنَّ وجودَ الباري تعالى يخالفُ وجودَ الحوادثِ على القول بنفي الحال.

---

(١) هنا نهاية السقط في التحقيق السابق الذي طبعته دار الرازي.

(٢) في النسخة (ص) : وجوده .

(٣) في النسخة (ص): علماً .

ومِنَ الأَصحاب مَن قال: إنَّ صفاتِ الله تعالى غيرُ واجبةٍ [1] بذواتها، بل هي ممكنةٌ بذواتها، وواجبةٌ بإيجابِ الذَّات، وهذا مما اختاره الشَّيخ أبو حامدٍ الغزَّالي رحمه الله تعالى ، فهذا ممَّا يجبُ [2] تحقيقُه في هذا الفصل.

(١) في النسخة (ب): واجبة بإيجاب .

(٢) في النسخة (ب): فهذا جملة ما يجب تحقيقه .

فَصْلٌ [1]

في إقامةِ الدَّلالةِ على أنَّه عالِمٌ بجميعِ المعْلوماتِ [2]

اعلم أنَّ المقتضِي لكونه سبحانه عالماً بالمعلومات : إمَّا أن يكون هو ذاته على رأي قَومٍ، أو معنىً قائماً بذاته على رأي آخرِين، فكيفَ ما كان فإنَّ نسبةَ ذاته أو [3] المعنى القائم بذاتِه إلى معلومٍ كنسبتِهِ إلى سائرِ المعلومات، فلو لم يقتضِ التعلُّقَ ببعض المعلوماتِ استحالَ أن يقتضيَ التعلُّقَ بشيءٍ منها، وذلك كما بيّناه مستحيلٌ ، بخلافِ عالميَّة الواحد منًّا، فإنَّه ليس المقتضِي لكوننِا عالِمِينَ هو ذواتنا حتى يلزمنا ذلك، بل العالميَّة شاهداً تحصلُ بالفاعل، فظهرَ الفَرق.

وأيضاً فلأنَّه لا شيءَ إلا ويصحُّ أن يعلمَه الواحد منَّا، ولا يعلمُه الواحد منَّا إلاّ إذا قامَ بذاته علمٌ بذلك المعلوم، ولن [4] يقومَ بذاته علمٌ بذلك المعلوم إلا إذا خلَقَ الله تعالى فيه ذلك العلم، ويستحيل [5] أن يخلقَ

---

(١) في النسخة (ب) : الفصل الثاني . والصواب ما أثبتناه .

(٢) انظر الأربعين ص١٩٢ .

(٣) في النسخة (ص) : و .

(٤) في النسخة (ص): وأن .

(٥) زيد في النسخة (ب): من الله .

ذلـك العلـم إلاّ إذا كـان عالمـاً بمعلـومِ ذلـك العلـم [1]، وإلاّ لم يـصحّ خلقُ ذلـك العلـم دون غـيرِه مِـن العلـوم [2] ، فـإذن لا معلـومَ إلاّ وهـو معلومُ الباري تعالى .

فإن قيل: العلمُ إمّا أن يكون هو ارتِسام صورةِ المعلومِ في العالِم ، أو [3] هو إضافةٌ تحصلُ بينَ ذاتِ العالِم والمعلوم ، وعلى التقديرين فإنّه يلزمُ منه استحالة أن يعلمَ الباري وجودَ الأشياء قبلَ وقوعِها.

لأنّه إن كان الأوّل فيلزمُ منه ارتِسام صـورة زيـدٍ بـشكلهِ وتخطيطهِ في ذات البـاري تعـالى ، وذلـك يُوجـبُ أن يكـون جـسماً عـلى مـا بُـيِّنَ [4] في الكتب .

وإن كان الثّاني[5] فمِنَ المعلوم أنَّ الإضافةَ إنّما تتحققُ بينَ وجود شيئين ، والشيءُ قبلَ وجوده غيرُ موجودٍ ، فيستحيلُ أن تحصلَ بينَ ذاتِ العالِم وبينَه إضافة.

والجواب أن نقول:

علمُ الباري تعالى بالأشكالِ والصُّور قبلَ وجودِهـا عـلى وزانِ علمِنـا بهـا قبـلَ وقوعِهـا ، فـإذا لم يمتنـع ذلـك في حـقِّ واحـدٍ منّـا وجـبَ أن لا

---

(١) سقط من النسخة (ص): العلم.

(٢) في النسخة (ب): المعلوم .

(٣) في النسخة (ص): و.

(٤) في النسخة (ص): سبق .

(٥) في النسخة (ص): الباري ، وهو خطأ .

يمتنع في حقِّ الباري تعالى .

فإن قالوا: الواحدُ منَّا إنَّما يعلمُ صورةَ زيدٍ قبلَ وجوده لارتسام صورته في دماغِنا، وذلك في حق الباري تعالى محالٌ[1] .

قلنا : قد أفسدنا هذا المذهبَ مِن وجهين:

أحدهما [2]: أنَّه لو كان كذلك ، لما تَخيل المرءُ من الأجسامِ [3] إلاَّ بمقدَار محلِّ الخيال، وذلك باطلٌ، لأنَّا نتخَيلُ السَّماواتِ والأَرضينَ دفعةً واحدة ، فبطلَ ما قالوه .

والثَّاني: أنَّه يلزمُ منه الجمع بينَ صورةِ سوادٍ جزئي وبياض جزئي في القـوة الحاكمـة، بـأنَّ أحـدَهما يـضادُّ الآخـر، لأنـهما [4] مـا لم يجتمعـا لم يمكنـه الحكـمُ علـيهما بالتـضادّ [5]، والجمـعُ بـينَ الأَضـدادِ محـالٌ ؛ فظهـرَ فـسادُ مـذهبهم في ذلـك ، ولأنـَّا نعلـمُ عـدمَ شريـكِ الله تعـالى ، وعـدم الجمـعِ بـينَ الـسَّواد والبيـاض ، ولـيس لعـدمِ شريـكِ الله تعـالى ، ولا لعَـدم الجمـع بـينَ الـسَّواد والبيـاض ماهيـة وحقيقـة [6]، حتـى يكـون بينَـه وبينَ العالمِ إضافة وتعلُّق.

---

(١) في النسخة (ص): فمحال .

(٢) بياض في النسخة (ص).

(٣) في النسخة (ص): الخيال، والصواب ما أثبتناه.

(٤) في النسخة (ب): لأنه .

(٥) في النسخة (ص): بالسواد ، والصواب ما أثبتناه.

(٦) في النسخة (ص): ماهيته وحقيقته .

وإذا لم يكن لـها ثبوتٌ ، استحالَ أن يكون سببُ إدراكِه ارتسامَ صورته في ذات العالِم ، لأنَّ ما ليس لـه ثبوتٌ كيف ترتَسم صورته في ذات العالِم[1] ؟

فثبتَ أنـَّه لا يتوقفُ حصولُ العلمِ على حصولِ المعلومِ ، ولا على ارتِسام صورتِه في العالِم ، فبطل جُملة[2] تمويهاتِهم ، والله الموفق للصواب .

---

(١) سقط من النسخة (ص) من قوله : «لأن ما ليس» ، إلى قوله : «ذات العالم» .

(٢) في النسخة (ب): جميع .

الباب الثاني

في صفة القدرة

اعلم أنَّه قد سَبقَ منَّا إقامَةُ الدَّلالة على أنَّه تعالى قادرٌ، فلنخصَّ هذا الباب بالنَّظرِ في متعلَّق القدرة، وذلك مشتملٌ على فصلين:

الفصل الأول [1]

مذهبُ أهلِ الحقِّ أنَّ الكائنات بأسرِها حاصلةٌ بقدرةِ الله تعالى ولا أثرَ لما سواها في شيءٍ أصلاً [2].

---

(١) جعل الإمام هذا الفصل في الردّ على المعتزلة ، ويليه الفصل الثاني في الردّ على الفلاسفة.

(٢) وهذا مذهب أبي الحسن الأشعري رحمه الله الذي يقول : لا تأثير لقدرة العبد في الفعل، وفي صفة من صفات الفعل ، بل الله يخلق الفعل ويخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل ، ولا تأثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل . انظر الأربعين ص٣٢٠ .

وهذا خلاف قول الإمام الباقلاني الذي قال بأن أصل الفعل كالحركة مثلاً يقع بقدرة الله، وأما وصف الفعل ككونه صلاة أو غيرها فيقع بقدرة العبد ، ثم اختلف قوله في الأثر الزائد ، فقال تارة: إنه لا أثر للقدرة القديمة فيه أصلاً ، وقال تارة بالتأثير.

وقد نقل عن الأسفراييني أنه قال في نفس الفعل ما قاله القاضي في القول الثاني في الأثر الزائد. وذهب إمام الحرمين في بعض تصانيفه إلى تأثير القدرة الحادثة في إيجاد الفعل ، ولم يجعل للقدرة القديمة فيه تأثيراً إلا بواسطة إيجاد القدرة الحادثة عليه . المرجع السابق ص ٣١٩ ، غاية المرام للآمدي١/ ٢٠٧.

وذهبت المعتزلةُ [1] إلى أنَّ العبدَ موجدٌ لأفعالِ نفسِه، ويستحيلُ تعلُّق قدرةِ الله تعالى به، وتعلَّقوا في ذلك بشبهٍ:

منها أن قالوا : إن الإنسان إذا توفرتْ [2] دواعيه على فعلٍ ولم يوجد ما يَمنعه ، فلا بدَّ وأن يوجدَ ذلك الفعل [3]، كمَن اشتدَّ عطشُه مع تمكُّنه مِن الماءِ ، وصدور الإذنِ مِن الشَّارعِ والطبيبِ بتناوله ؛ فلا بدَّ وأن يشربَه، وهكذا إذا كانت له كراهيةٌ حاصلة عن شيءٍ ، مع تمكُّنه مِن الإحجام عنه، كالعالِم بما في النَّار مِن المضرَّة المتمكن مِن الهربِ عنها ، فإنَّه لا بدَّ وأن لا يدخلَ فيها. فلو كان إقدامُه على شربِ الماءِ ، وإحجامُه عن دخولِ النَّار - والحالة ما وصفناها- فعلاً لله تعالى ؛ لصحَّ مِن الله تعالى أن لا يوجدَه في العبدِ ، حينما يقصدُ العبدُ إليه[4]، وأن يوجدَه في العبد [5] حينَما يكرهه، فيكون الإنسانُ مع سلامةِ الأعضاءِ ، والتمكُّن مِن شربِ الماء ، وارتفاعِ الموانع ؛ لا يشربه، وهذا باطلٌ ضرورة، فثبتَ أنَّ فعلَ العبدِ غير واقعٍ بقدرة الله تعالى.

ومنها أن قالوا: العبدُ لو لم يكن موجِداً أفعال نفسِه لتنزَّل تكليفُه

---

(١) وهذه من المسائل التي اتفقت عليها المعتزلة ، انظر بقية المسائل في الهامش ص ٩٠ من هذا الكتاب.

(٢) في النسخة (ب) : توفر.

(٣) نُسب هذا القول إلى جمهور الفلاسفة ، وهو اختيار أبي الحسين البصري من المعتزلة ، وهو وإن كان يدعي الغلوّ في الاعتزال إلا أن لازم مذهبه الغلو في الجبر . انظر الأربعين ص١٣٩ .

(٤) في النسخة (ص) : يقصده .

(٥) في النسخة (ب) : فيه .

منزِلةَ[1] تكليفِ العاجز، لكن التفرقَة بينهما مدرَكة بالبديهة.

ولأنَّ التكليفَ بفعلِ الغير يتنزَّلُ منزلةَ قولِ القائل: افعلْ يا مَن لا يفعل، ولا شكَّ في قُبحِ ذلك وتناقضِه.

ولأنَّه لو لم تكن أفعالُ العباد واقعة بقدرتهم [2]، لكان مطالبتُهم بالإِقدام على فعلٍ والكفِّ عنه، يكون عبثاً لا فائدة فيه.

ولأنَّ أفعالَ العباد وإن لم توجب على الله تعالى الثَّواب والعقاب، إلاّ أنَّها [3] بحكمِ الوعدِ علامة، لذلك [4] فلو لم يكن[5] بِقدرتهمْ شيء، لما استحقوا عليه [6] ثواباً ولا عقاباً [7].

وأمَّا مسالكُ الاستدلال مِن جانبنا فثلاثة مسالك:

المسلك الأول:

أن نقول: الباري تعالى قبلَ أن قَدِمَ [8] العبدُ على الفعل: إمَّا أن يكون

---

(١) سقط من النسخة (ص): منزلة.

(٢) في النسخة (ب): بقدرهم.

(٣) في النسخة (ص): أنه.

(٤) سقط من النسخة(ب): لذلك.

(٥) في النسخة (ب): يحصل.

(٦) في النسخة (ص): على الله.

(٧) كلام الإمام هنا فيه اختصار وإشارة إلى أن كلامهم وأدلتهم في هذا الباب ترجع إلى هذه الشبه، فقال في الأربعين ص٣٢٨ ما نصه: «وأما المعتزلة فكلامهم في هذا الباب في غاية الكثرة والبسط، إلا أنه يرجع الكل إلى حرف واحد، وهو أنه لولا الاستقلال بالفعل لكان الأمر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب باطلاً».

(٨) في النسخة(ب): أقدر.

قادراً على ذلك الفعل ، أو غير قادر.

فإن لم يكن قادراً عليه ، فإمَّا أن يصحَّ اقتداره[1] عليه أوْ لا يصحّ، ومحالٌ أن لا يصحَّ لأنَّه لو لم[2] يصح اقتداره عليه لم يصح اقتداره على مثلِه ، لوجوب اشتراكِ المتماثلاتِ في الصِّفات الواجبة، ومعلومٌ أنَّه لا حركةَ في مقدورِ العبدِ ، إلاّ والله تعالى قادرٌ على مثلِه ، وهو الحركة في عين تلك الجهة.

وأيضاً فلو اختصَّ بعض الحركاتِ بصحةِ اقتدارِ الباري[3] عليها دون البعض ، لزم أن يتميَّز ما يصحُّ أن يكون مقدوراً لله تعالى ، عمَّا لا يصح أن يكون مقدوراً له حالةَ عدمِه ؛ فيكون المعدوم شيئاً، وذلك قد أبطلناه.

فإن قالوا : أليس أن الباري تعالى قادرٌ على الجواهرِ حالة حدوثِها، ولا يلزمُ منه أن يكون قادراً عليه[4] حالةَ بقائِه، فلمَ لا يجوزُ أن يكون الباري تعالى قادراً على حركةٍ ، وإن لم[5] يلزم صحة اقتدارِه على مقدورِ العبد.

قلنا: ما نرتضيهِ أنَّ الجوهرَ[6] حالةَ بقائِه مقدورٌ، فاندفعَ ما قالوه . وإذا ثبتَ أنَّ مقدورَ العبدِ صحَّ أن يكون مقدوراً لله تعالى ، فإمَّا أن يكون مقدوراً له، أوْ لا يكون مقدوراً له، ومحالٌ أن لا يكون مقدوراً له، لأنَّه لو لم يقدرْ

---

(١) سقط من النسخة (ص): اقتداره .

(٢) سقط من النسخة (ص): لم

(٣) في النسخة (ب): الباقي، والصواب ما أثبتناه .

(٤) سقط من النسخة (ص): عليه.

(٥) في النسخة (ص): لم يمكن.

(٦) في النسخة (ص) : الجواهر ، والصواب ما أثبتناه .

عليه مع صحةِ اقتدارِه عليه كان عجزاً [1]، والعجزُ على الله تعالى محالٌ.

وأيضاً فلأن المقتضي لاقتداره على بعض المقدورات : إما أن يكون ذاته أو معنى قائماً بذاته، وعلى كلا التقديرين فإن نسبته إلى بعض ما صح اقتداره عليه كنسبته إلى الكل، فإذا اقتضى التعلُّقَ بالبعض وجب أن يقتضي بالكلِّ لعدمِ المخَصِّص.

وإذا ثبت أنَّ الباري تعالى قادرٌ على ما [2] سيقدِرُ عليه العبد، فلا يخلو حالة تعلُّق قدرة العبد [3]: إمَّا أن ينقطعَ تعلُّق قدرة الله تعالى عنه أو لا ينقطع، ومحالٌ أن ينقطع ، إذ ليس انقطاعُ تعلُّق القدرة القديمةِ لأَجل تعلُّق القدرة الحادثة ، بأَولى مِن امتناعِ تعلُّق القدرة الحادثةِ لوجوبِ استمرارِ تعلُّق القدرة القديمةِ به [4]، وذلك يُفضي إلى انعِدام كلِّ واحدٍ منهما بالآخر، وانعدامُ كلِّ واحدٍ منهما بالآخر يتضمنُ ثبوتَ كلِّ واحدٍ منهما، لاستحالةِ حصولِ المعلولِ مع عدمِ العلَّة [5].

فإن قيل: انقطاعُ تعلُّق القدرة القديمةِ أَولى، لأنَّ الباقي أَولى بالانتفاءِ بالحادث، لأنَّ الحادثَ يستحيلُ انتفاؤه حالةَ حدوثِه، بخلاف الباقي، فإنَّه يصحُّ انتفاؤه حالةَ استمراره.

---

(١) في النسخة (ب) : عاجزاً .

(٢) سقط من النسخة (ص) : ما .

(٣) في النسخة (ب) : به .

(٤) سقط من النسخة (ص) : به .

(٥) في النسخة (ب) : المقتضي .

قلنا: تعلُّق القدرة القديمةِ إن كانت واجبة ، فتكون لا محالة أقوى مِن تعلُّق القدرةِ الحادثة ، وإن كان ممكناً فلـه - ما دام ثابتاً [1] - سببٌ ، وما دامَ كذلك، فإنَّه يستحيلُ عليه العدم ، اللَّهم إلاّ أن ينتفيَ السَّبب ، فينتفي لانتفاءِ السَّبب لا لغيرِه ، وعلى أن كونه قديماً إن لم يوجبْ زيادة قوةٍ فلا أقلَّ مِن المساواة ، فثبتَ أنَّ القدرةَ يَبقى تعلُّقها بالمقدورِ حالةَ تعلُّق القدرةِ الحادثة به [2].

فلا يخلو: إمَّا أن يقعَ المقدورُ بالقدرتينِ جميعاً ، أو يقعَ بأحدِهما دونَ الثَّانية، ومحالٌ أن يقعَ بهما جميعاً، لأنَّ الممكنَ إنَّما يفتقرُ إلى مقتضٍ يخرِجُه [3] مِن العَدمِ إلى الوجود، والقدرةُ القديمة مستقلةٌ بهذا المعنى، فيستغني المقدورُ بها عن غيرها، فثبتَ أنَّه يستحيلُ وقوعُ المقدورِ بهما جميعاً.

فإمَّا أن يقعَ بالقدرةِ القديمة أو بالقدرة الحادِثة، ومحالٌ أن يقعَ بالقدرة الحادثة، لأنَّـه إذا قُدِّر تعلُّق [4] القدرةِ القديمة بإيجادِه في زمانٍ، وتعلّق القدرة الحادثة بإيجادِه في زمان آخر [5]، فلو وقعَ بالقدرة الحادثة لوقعَ في الزَّمان الذي أرادَ العبدُ إيقاعَه فيه، فيفضي إلى انقطاعِ تعلُّق القدرة عنه [6]، وقد [7] ثبتَ أنَّ ذلك محالٌ.

(١) سقط من النسخة (ص): ثابتاً.

(٢) سقط من النسخة (ص): به .

(٣) في النسخة (ص): بخروجه .

(٤) سقط من النسخة (ص) من قوله : «أو بالقدرة الحادثة » ، إلى قوله: «لأنه إذا قدر تعلق» .

(٥) في النسخة (ص): واحد .

(٦) في النسخة (ص): عليه.

(٧) في النسخة (ص): ولو.

فإذن يستحيلُ وقوعُ مقدورِ العبدِ إلاّ بقدرة الباري تعالى، وذلك ما أردناه ، والله أعلم.

المسلك الثاني :

أن نقول : لو تعلَّقتْ قدرةُ العبدِ بتحريكِ جسمٍ أو تسكينه، فلا يخلو: إمَّا أن تتعلَّق بحصولِه في الجهةِ أو بعِلَّة حصولِه في الجهة، الأوَّل محالٌ، لأنَّه [1] إمَّا أن تتعلَّق بالكائنية فقط، أو تتعلَّق بها لتعلُّقها بالكائن، والأوَّل محالٌ، لأنَّه لو انفردَ واستقلَّ بالمقدوريَّة لانفردَ واستقلَّ في المعلوميَّة، فذلك على ما أوضحناه محالٌ، فإذن القدرة على الكائنيَّة تبعٌ للقدرةِ على الكائن.

وهذا أوجبَ [2] أنَّ مَن لا يكون قادراً على الكائِن لا يكون قادراً على الكائنيَّة، والواحدُ منَّا يستحيل تعلُّق قدرته بالأجسامِ لا سيَّما على مذهبهم، فإنَّ عندهم القدرة إنَّما تتعلَّق بما يؤثر فيه ويوجدُه، وهذه الأَجسام باقيةٌ، وإيجاد الموجودِ محالٌ، فيلزمُ استحالةُ اقتدارنا على الكائنيَّة أصلاً.

ومحالٌ أن يكون المقدورُ هو علَّة الكائنيَّة لوجهين:

أحدهما: ما سَبَقَ مِن الدَّلالة في باب حدوثِ العالَمِ على استحالة تعليل الكائنيَّة بعلةٍ أصلاً.

والثَّاني: وهو أنَّ مَن لم يكن عالماً بشيءٍ ، لا جُملةً ولا تفصيلاً ، استحال منه القَصدُ إلى إيجاده ، ومعلومٌ أنَّ كثيراً مِن العَوامّ وأهلِ القرى ، بل أكثر

---

(١) سقط من النسخة (ص): من قوله : «بحصوله في الجهة» ، إلى قوله : «محال لأنه» .

(٢) في النسخة (ب): يوجب .

أهلِ العلمِ لا يخطرُ ببالـهم أنَّ الكائنيَّة علَّة أم لا، فكيف يمكنُ أن يقالَ: إنَّهم [1] يقصِدونَ إلى إيجادِه، وهذا واضحٌ.

المسلك الثالث:

وهو أنَّ العبدَ لو قَدِرَ على الإيجاد لقَدِرَ على الإعـادة، لأنَّ الـمُعادَ عينُ الـمُبتدأ، فمتى قَدِر عليه في حالٍ لزمَ صحة اقتدارِهِ عليه في سائرِ الأَحوال، لكن اقتداره على الإِعادة بالاتفاق محالٌ، فيلزمُ أن يكون اقتدارُه على الإيجادِ مستحيلاً.

وأمَّا عندَ أصحابِنا : فالقدرةُ كما يصحُّ تعلُّقها بالشيءِ حالةَ حدوثِه يصحُّ تعلُّقها به [2] حالةَ كونه مُعاداً.

أمَّا الجوابُ عمَّا احتجوا به:

أولاً: أن نقول:حصولُ الفعلِ عقيبَ الدَّواعي : إمَّا أن يكون واجباً أو جائزاً ، فإن ادَّعوا الوجوبَ طَالبنَاهُم [3] بالدَّلالة عليه.

فإن استروحوا إلى الأمثلَة التي حكَيناها.

قلنا: أَعَلمتُم وجوبَ حصولِ الفعلِ عقيبَ توفُّرِ الدَّواعي ، ضرورةً أم نظراً؟ لا يمكنهم إقامة الدَّليل [4] على شيءٍ ، بل يدَّعون فيه الضرورة.

---

(١) في النسخة (ب) : بأنهم.

(٢) سقط من النسخة (ص) : به.

(٣) في النسخة (ب) : طلبناهم .

(٤) في النسخة (ب) : الدلالة .

فنقول: لو كان ضرورياً لما اختلفَ العقلاءُ فيه ، مع سلامَةِ طِباعِهم وكمالِ عقولِهم، ولأنَّه لو جازَ لهم ادعاءُ العلم الضروريّ بوجوبِ الفعلِ عقيبَ توفرِ الدَّواعي ، لجاز لخصُومهم ادعاءُ العلم الضروريّ بأنَّ ذلك غير واجب ، بل هذا أولى على أُصولِهم ، لأنَّه إذا كان حصولُ الفعلِ عقيبَ دواعيه واجباً ، لم يكن متمكّناً مِن تركِه ، وكان حالُه حالَ المضْطرين ، ولم يكن حالة اقتدارِه عليه قادراً على ضدِّه، وذلك ممَّا ينكرونَه أبداً.

فإن قالوا: حصولُ الفعلِ عقيبَ القصُود [1] والدَّواعي جائزٌ غير واجب.

قلنا: فإذا اعتَرفتُم [2] بجوازِه ، فكيفَ يمكنكُم ادِّعاء العلم الضروريّ بحصولِه على كلِّ حالٍ، إذ ربَّما لا يقعُ هذا الجائز.

ثم نقول : كثيراً ما لا تَحصلُ أفعالُ [3] الإنسانِ عقيبَ قصدِه ودَواعيه، كمَن حرَّكَ يدهُ في جهةٍ ، ثمَّ أرادَ تحريكَ اليدِ في غير [4] تلك الجهةِ ، فإنَّه لا يتأتى له ذلك .

وكذلك قد يَقصد إلى النَّظر الصَّحيحِ مع تمكنه منه، فلا يقع، بل يقعُ فاسداً.

وأيضاً، فليسَ كلُّ ما يقعُ عقيبَ قصدِه ودواعيهِ هو واقعٌ بقدرتِه، ألَا تَرى أنَّا إذا قدَّرنا أنَّ الله تعالى خَلق [5] الفعلَ عقيبَ

(١) في النسخة (ص): المقصود .

(٢) في النسخة (ب): عرفتم .

(٣) في النسخة (ب): فعل .

(٤) في النسخة (ب): عين . والصواب ما أثبتناه .

(٥) في النسخة (ب): يخلق .

قصودِ [1] الإنسانِ ودواعيهِ، فإنَّ هذا الفعلَ حصلَ عقيبَ قصدِه وداعيتِه [2]، معَ أنَّه غيرُ واقعٍ به [3].

فإن قالوا: نحنُ ندرِكُ تفرقةً بديهيةً بينَ الفعلِ الواقع مِن قِبَلِنا والواقع مِن قِبَلِ غيرنا.

قلنا: لو كان لنا شعورٌ بأنَّ الفعلَ صدرَ منَّا أو مِنْ غيرنا، لكُنَّا نَعلمُ ضرورةً أنَّ موجِدَ أفعالِنا نحن أم [4] الباري تعالى، فإذا لم نعلم ذلك إلاّ بعدَ دقيقِ النَّظرِ، عَلمنا أنَّه ليس له [5] شعورٌ بأنَّ الفعلَ صادرٌ منَّا أو مِنْ غيرنا.

فإن قالوا: نحنُ نضطرُّ إلى العلم، بأنَّ موجِدَ أفعالِنا نحن لا غير.

قلنا: هذه حماقةٌ عظيمة، إذ لو جازَ لكم ادِّعاءُ الضرورةِ في أنَّا موجدونَ لأفعالِنا، لجازَ لخصُومِكم ادِّعاء الضرورة في أنَّنا لسنا موجدينَ لها، إذ ليس أحدُ القولينِ بأولى مِن الآخر، ولأنَّ ذلك ممَّا عَظُم اختلاف العقلاءِ فيه، فكيف يُقال: إنَّها مِن الضَّروريات؟!

والجوابُ عمَّا احتجوا بِهِ ثانياً على مَقامَين:

---

(١) في النسخة (ص): مقصود.

(٢) في النسخة (ص): ودواعيه.

(٣) سقط من النسخة (ص): به.

(٤) في النسخة (ص): أو.

(٥) سقط من النسخة (ص): له.

المقَام الأوَّل:

الإنسانُ وإنْ لم يكن موجداً لأفعالِه ، إلاّ أنَّ الله تعالى أجرى العادةَ بأنَّه إذا قصدَ إلى فعلٍ مخصوصٍ فإنَّه يخلقه [1] عقيب قصدِه ودواعيه، فلو قصدَ إلى الإيمانِ فإنَّ الله تعالى يخلُق الإيمان، ولو قصدَ إلى الكفرِ فإنَّ الله تعالى يخلُق الكفر.

فهو مأمورٌ بأن يوفِّر الدَّواعي ويصمِّم القُصود [2] نحو الإيمان، ومنهيٌّ عن القصدِ إلى الكفر، فالأفعالُ وإن لم تكن واقعةً بقدرتِه ، إلاّ أنَّه لـمَّا كان حصوله بإجراءِ العادةِ مُوافِقاً [3] لقصده ودواعيه ، ينزل منزلة ما إذا كان واقعاً بقدرته فيما يَرجعُ إلى صحةِ التكليفِ به [4]، بخلافِ العَاجزِ فإنَّه لا تحصلُ الأَفعالُ عقيب قصدِه ودواعيهِ، فظَهرَ الفرق.

فإن قال قائل: الإرادةُ المتعلِّقة بالإيمان إن لم يصحّ تعلُّقها بالكفر، فإذا خلَقَ الله تعالى في المكلَّف مثل هذه الإرادة وخلَقَ القدرة والمقدور، فلا يتمكَّن المرءُ والحالة هذه مِن تركِ الإيمان، فيكون كالمضطر ، وذلك مما تُنكرونه، وإن صحَّ تعلُّق الإرادةِ بالضدَّين، فلا يترجَّح [5] تعلُّقه بأحدِهما دونَ الثَّاني إلاّ بمرجِّح آخر ، والكلامُ في تلك الإرادة كالكلامِ في الأوَّل ،

---

(١) في النسخة (ب): يلحقه .

(٢) في النسخة (ص) : ويصمم المقصود ، وفي النسخة (ب): وتصميم القصود .

(٣) في النسخة (ب) : موفقاً، والصحيح ما أثبتناه .

(٤) زائدة من النسخة (ب) .

(٥) في النسخة (ب) : يرجح .

فيُفضي إلى التسلسل.

قلنا: الإرادةُ المتعلِّقة بالإيمان صحَّ تعلُّقها بضدِّ الإيمان، لكن تَرجُّحُ [1] أحدِ التعلُّقين على الآخر لا يفتقرُ إلى المقتضي، كما أنَّ إرادةَ الله تعالى تتعلَّقُ بإيجادِ شيءٍ دون ضدّه مِن غيرِ مقتضٍ، وقد ذكرنا في باب حُدوثِ العالَمِ أنَّ كون الإرادة مُخصِّصَةً صفةٌ نفسية لها، وبه تمتازُ عن غيرِها [2] ، فيستحيلُ تعليلها بعلَّة.

وأيضاً، فلأن إرادةَ العبادِ تابعةٌ لدواعيهم، والدَّاعي : هو العلمُ أو الظَّن أو الاعتقاد، فإذا علم الإنسانُ أنَّ له في فعلٍ مخصوصٍ منفعة إمَّا عاجلاً أو آجلاً، أو ظنَّ ذلك ، أو اعتقدَ ، تعلقت الإرادةُ بذلك الفعل دون ما يضاده، وإذا علمَ أو ظنَّ أو اعتقدَ أنَّ له فيه مضرَّة أحجمَ عنه ورَغِبَ عنه، فالإرادةُ [3] تابعةٌ للدَّواعي، والدَّواعي تتعلقُ بمتعلَّقاتها لعينها مِن غيرِ حاجةٍ إلى علَّة أخرى، وهذا واضحٌ.

المقام الثاني:

نقول: لَئن [4] سلَّمنا أنَّ هذا التكليفَ ينزلُ منزلةَ تكليفِ العاجزِ، لكن لِمَ لا يجوزُ ذلك ؟

---

(١) في النسخة (ب) : ترجيح .

(٢) في النسخة (ص) : ممتاز عن غيره .

(٣) في النسخة (ب) : فالإرادات .

(٤) سقط من النسخة(ب) : لئن .

وبيانُه: وهو أنَّ الله تعالى كلَّفَ أبا لـهبٍ أن يصدِّق الله ورسولَـه بجميع ما أخبرا عنه [1]، وممَّا أخبرا [2] عنه أنه [3] لا يُؤمن أبداً، فكأنَّه كُلِّف بأن يُؤمنَ بأنَّه لا يُؤمن، وهذا تكليفٌ بالجمعِ بين الإيمانِ وعدمه.

واعلم أنَّ تكليفَ ما لا يطاق لازمٌ لكلِّ أحد مِن العقلاء، أمَّا لزومُه على مذهبِ جميع المسلمينَ، لأنَّ الباري إذا علمَ أنَّ أبا جهلٍ سيكفرُ فإنَّه يجبُ وقوعُ الكفر منه، إذ لو قدّر أنَّه لا يقع لانقلَبَ علمُه جهلاً، وكذلك إذا أخبر عن كفره، فلو لم يقع لانقلبَ خبرُه كذباً، وذلك محالٌ.

فأمَّا ما ذكره أبو الحسين البصريّ وأبوالقاسم البلخيّ مِن أنَّه لو قدّر وقوعُ الإيمان مِن أبي جهلٍ لما كان الله تعالى عالماً بكفره ، بل كان عالماً بإيمانه، لأنَّ العلمَ تابعٌ للمعلوم ، فإذا قُدِّرَ وقوع الإيمان منه فلا بدَّ وأن يُقَدَّرَ معه بأنَّ العلمَ عِلمٌ بالإيمان لا بالكفر[4].

فهو كلامٌ باطلٌ ، لأنَّ الباري تعالى إذا علمَ في الأزلِ مِن أبي جهلٍ أنَّه [5] سيكفر، وتحقَّقَ هذا العلم، فلو قدَّرنا وقوع الإيمان منه لزمَ أن يتغيرَ ذلك العلمُ، فيصير علمُه متعلِّقاً بإيمانه مع أنَّه كان متعلِّقاً بكفره[6]، وهذا مع أنَّ فيه قولاً بتغيرِ علمِ الباري تعالى ، فإنَّه يلزمُ منه انقلابُ حقيقة الشيءِ في الماضي .

---

(١) في النسخة (ص): ما أخبر به .

(٢) في النسخة (ص): ومما أخبر عنه.

(٣) في النسخة (ب): أن .

(٤) في النسخة (ب): الكفر .

(٥) سقط من النسخة (ب): أنه .

(٦) في النسخة (ب): متعلقاً بالإيمان مع أنه كان متعلقاً بالكفر.

ولـمَّا استَشْعرت المعتزلةُ البصريَّة [١] بقوةِ هذا اللازمِ [٢] ، ارتكَبوا مذهباً خرجوا به عن حدِّ العقلاءِ، فقالوا خطأ [٣] قول مَن يقولُ بأنَّه يجوزُ وقوع خلافِ المعلوم، لأنَّه قد دلَّ الدَّليل على أنَّه لو وقعَ ؛ للزمَ منه انقلابُ علمِ الله تعالى جهلاً.

وخطأ قول مَن يقول بأنَّه لا يجوزُ وقوعُه ، لأنَّه قد دلَّ الدَّليل على أنَّه في نفسه مِن قبيلِ الجائزاتِ الممكنات.

واعلم أنَّ هذا تصريحٌ بأنَّ النَّفيَ والإثبات خطأ ، فيكون الحقُّ غيرهما، فيكون بينَ «لا» و بينَ «نعم» واسطة، وهذا ممَّا يدلُّ على غايةِ حماقةِ قائله.

فإن قيل: فما مذهبُكم في خلاف معلومِ الله تعالى، هل هو مقدورٌ أم لا ؟

قلنا: الذي نذهبُ إليه : أنَّ خلافَ المعلوم ممكنٌ بالنَّظر إلى جنسِه وذاته، واجبٌ بالنَّظر إلى تعلُّق العلم به، كما أنَّ الأكوَان جائزةٌ ممكنةٌ بالنَّظر

---

(١) نسبة إلى البصرة ، وأشهرهم : واصل بن عطاء(١٣١هـ)، عمرو بن عبيد(١٤٣هـ)، عثمان الطويل، أبو بكر الأصم، بشر بن المعتمر(٢١٠هـ)، الفوطي(٢١٨هـ) ، معمّر بن عبّاد(٢٢٠هـ)، النّظام(٢٣١هـ)، أبو الهذيل العلاف(٢٣٥هـ)، الجاحظ(٢٥٦هـ)، أبو علي الجُبّائي(٣٠٣هـ)، وابنه أبو هاشم(٣٢١هـ).

وأما معتزلة بغداد، فأشهرهم : بشر بن المعتمر، وهو بصري في الأصل إلا أنه يُنسب إلى معتزلة بغداد ، لأنه المؤسس لهم. ثمامة بن الأشرس(٢٣٤هـ)، جعفر بن حرب(٢٣٦هـ)، أحمد بن أبي دؤاد(٢٤٠هـ)، الإسكافي (٢٤٠هـ)، أبو الحسين الخياط(٢٩٠هـ)، أبو القاسم البلخي(٣١٩هـ).انظر تفصيل ذلك في كتاب عبد الرحمن بدوي ،مذاهب الإسلاميين ١/ ٤٤-٤٦.

(٢) في النسخة (ب) : الإلزام .

(٣) سقط من النسخة (ب): خطأ .

إليها وحدها، واجبةٌ بالنَّظر إلى وجودِ الأجسام.

فإن قيل: العلمُ تابعٌ للمعلومِ ، فكيفَ جُعل المعلوم واجباً.

قلنا: الممكنُ ما استفادَ الوجوبَ مِن العلم المتعلِّق به، بل استفادَه مِن القدرة والإرادة، لأنَّه لو لم يَصِرْ واجباً عند تعلُّق القدرة به [1] ، لكان حالُه مع تعلُّق القدرة به كحالِه مع عدمِ تعلُّقها به، فيفضي: إمَّا إلى تجويز وقوع الممكن بنفسِه، أو إلى استحالة وقوعِ الحوادث أصلاً، وكلا القولينِ مستحيل، فعلى هذا يكون العلم بوقوعِ الممكن تبعاً لوقوعه الذي هو تبعٌ لتعلُّق القدرة والإرادة به ، وإن كان العلمُ بصحةِ وقوعه متقدِّماً على الكلِّ ، وهذا من الأسرار، فهذا في بيان أنَّ تكليفَ ما لا يطاق لازم لجميع المسلمين.

وأمَّا أنَّه لازمٌ على أُصولِ الفلاسفةِ ، فلأنَّ عندهم لا يحدثُ شيءٌ في عالَمنا إلاّ إذا استعدت الهيولى بسبب اختلافٍ في الحركات السَّماوية ، إمَّا لصُّورة [2] أو لعَرض، ثمَّ بعد أن استعدَّ الهيولى لها فإنَّها تَفيضُ عن واهبِ الصُّور، فعلى هذا : الحوادثُ الأَرضيَّة مستندةٌ إلى الحركات السَّماوية [3] ، وهي مستندةٌ إلى العقول والنُّفوس، وهي بأَسرِها مستندةٌ إلى الباري تعالى ، على نظامٍ يستحيلُ التغيُّر والتبدُّل عليه ، فيكون التكليفُ بالإِقدَامِ والإِحْجام تكليفاً بالمحال.

---

(١) سقط من النسخة (ص): به.

(٢) في النسخة (ص): الصورة .

(٣) في النسخة (ب): حركات السماوات .

فإن قيل : فلو كان الأمرُ على ما قلتموه ، كان الاشتغالُ بالعباداتِ والكفُّ عن المحظوراتِ عبثاً، لأنَّ الشَّقيَّ لا يَسعدَ ، والسَّعيدُ لا يشقَى.

قلنا : كما أنَّ السعادةَ والشّقاوة بقدَرٍ ، فكذلك الاشتغالُ بالعبادات [١] والطاعاتِ ، والكفُّ عن المحظوراتِ أيضاً بقدَر، ثم إنَّه قد جعلَ الطَّاعة والمعصيةَ أمارة على السَّعادة والشَّقاوة، فمَن أرادَ الله تعالى به خَيراً أسْهَلَ [٢] أسبابَ الطّاعات لـه، وكذلك بالعكس، والكلُّ بتقدِيرٍ، وهذا معنى قولـه عليه السَّلام: «اعملوا فكلٌّ ميسرٌ لِـمَا خُلِقَ لَـه» [٣].

فإن قيل : نحنُ نجدُ مِن أنفُسنا تمكُّناً مِن الفعلِ وضدِّه، لو كان وقوع أحدِهما واجباً لِـمَا كنَّا نجدُ ذلك التمكُّن.

قلنا : هذه الأفعالُ إنَّما تجب مِن جهةِ تعلُّق قدرةِ الله تعالى وإرادته بها، فأمَّا بالنَّظر إلى ذواتِها فهي ممكِنة، وقصدُ العبدِ إلى فعلِ الحركةِ مشروطٌ بشعورهِ بها مِن جهةِ ما هي حركة وطاعة ومعصية ، وهي مِن هذه الجهة غيرُ واجبة ، فعلى هذا لا يكون للعبد شُعورٌ بالجهةِ التي لأَجلها يجب ، وإذا لم يكن لـه بذلك شعورٌ، بل لا شعورَ لـه إلا بالجهةِ التي هي منها تكون ممكناً [٤]، لا جَرمَ وجدَ مِن نفسِه تأتياً وتمكُّناً على الشيءِ وضدّه [٥].

---

(١) سقط من النسخة (ب): العبادات.

(٢) في النسخة (ب) : تسهل .

(٣) أخرجه البخاري (٤٩٤٩)، ومسلم (٢٦٤٧) من حديث علي رضي الله عنه.

(٤) في النسخة (ب): ممكنة .

(٥) في النسخة (ب): وحده ، والصواب ما أثبتناه .

فإن قالوا : تكليفُ مَن هذا حالُه قبيحٌ.

قلنـا: هـذا بنـاء عـلى القـول بالتحـسينِ والتقبـيح، وسنُبطُـه إن شاءَ الله تعالى.

فهذا ما يجبُ تحقيقه في هذا الباب. وبالله التوفيق.

الفَصْلُ الثَّانِي [1]

ذهبت الفلاسفةُ إلى أنَّ الباري - تعالى عن قَولِهم - موجِبٌ لذاته

والصَّادرُ عنه جوهرٌ واحدٌ مفارق عن المادة، ولـه أربعُ تعقُّلات [2] : تعقُّله لإمكان ذاته، وتعقله لوجوده، وتعقله لوجوبه لغيره، وتعقله لمبدئه.

فيصدرُ عن العقلِ الأوَّل : مادة الفلكِ الأقصى .

ومِن الثَّاني : صورته.

ومِن الثَّالث : المبدأ القريب لحركتِه ، وهو النَّفس.

ومِن الرَّابع : العقل المحرِّك للفلك على سبيلِ التَّشويق.

وعلى هذا الترتيب يصدرُ مِن كلِّ عقلٍ عقلٌ، وذلك [3] إلى أن ينتهيَ إلى العقلِ الفعَّال الذي هو مدبِّر عالمِ الكون والفساد، والعقل الفعَّال هو المبدأ لحدوثِ الصُّورة في هذا العالَم، لكن فيضان الصُّورة عنه موقوف

---

(١) في الرَّد على الفلاسفة.

(٢) في النسخة (ص) : تعلقات. وانظر هذا المبحث في نهاية الإقدام للشهرستاني ص١١٩.

(٣) في النسخة (ب): وفلك .

على استعدادِ المحلِّ لـه، واختلاف الاستعداد في القوابلِ بسببِ اختلافٍ في الحركات السَّماوية، فمتى استعدَّ القابلُ لسببِ الحركات السَّماوية لصورة مخصُوصَة أو لعرضٍ مخصُوص، فاضَ عن واهبِ الصُّور ذلك العرض أو الصُّورة [1]، هذا سرُّ مذهبِهم.

واعلم أنَّ الكلامَ عليهم في إفساد ما ذكروه يقعُ في ستَّة مقامات:

المقام الأوَّل : أن ننازعَهم في قولـهم : الباري تعالى موجِبٌ بالذَّات، وذلك ممَّا سبقَ ، فلا حاجةَ إلى إعادته.

المقام الثَّاني : أن ننازعَهم في قولـهم: الصَّادرُ مِن الباري تعالى شيءٌ واحد.

ونقول : لمَ لا يجوز أن يكون الكلُّ صادراً مِن الباري تعالى ؟

وتحقيقه : هو أنَّ سلبَ الكمِّية عن الباري تعالى غيرُ سلبِ الكيفية، وهما متغايران لكونه مبدأ لوجود الممكنات، ولولا تغايرهما لِمَا صحَّ العلمُ بأحدهما مع الذُّهول عن الآخر، ثمَّ هذه السُّلوب والإضافات المتكَثرة: إمَّا أن تنتسبَ إلى ذات الباري تعالى ، وإذا جازَ انتسابُ أمورٍ متكثرة إلى ذاته ، مِن غيرِ أن يلزمَ منه كثرةٌ في ذاته ، لمَ لا يجوزُ أن تنتسبَ جميع الممكنات إلى ذاته مِن غيرِ أن يقتضي ذلك كثرةً في ذاته وإمَّا أن تنتسب إلى بعض لوازم الذَّات، وليس ينتسبُ كلُّ لازمٍ إلى غيره لا إلى نهاية، بل لا بدَّ مِن استنادِها بالآخرة إلى الذَّات، ويلزمُ منه انتسابُ أمورٍ متكثرة إلى شيءٍ واحد، وذلك ما أردناه.

---

(١) في النسخة (ص): والصور.

فإن قالوا: العلَّة لا بدَّ وأن تلائمَ معلولـها، والشيءُ الواحد لا يلائمُ شيئينِ مختلفين، فالعلَّة الواحدةُ لا تُوجب معلولَين.

قلنا: العلَّة يستحيلُ أن تشابهَ المعلولَ مِن حيثُ إنَّها علةٌ لـه ، وإلاّ لم يكن أحدُهما بأن يكون علَّة للآخر ، بأَولى مِن أن يكون معلولاً لـه ، وإذا لم يجب ثبوت المشابهةِ بين العلَّة والمعلول مِن حيثُ كونُها مؤثرةً فيه، فلأن لا يجب باعتبارِ جهاتٍ غير واجبة مؤثرةٍ فيه كان أولى.

المقام الثَّالث: إن سلَّمنا أن الصَّادر الأوَّل عن الباري يجبُ أن يكون واحداً، لكن لِـمَ لا يجوزُ استناد الكائنات بأسرها إلى الله تعالى ؟

وبيانـه : وهـو أنَّ الممكنـاتِ لا تَـستفيد ماهياتهـا مِـن البـاري، لأنَّ الإمكان علَّةٌ لاحتياج الممكـن إلى المقتـضي، والعلَّـة سـابقةٌ [1] عـلى المعلـول، لكــن الإمكــان متــأخر [2] عــن ماهيــةِ الممكــن، إذْ الإمكــانُ لا يــستقل بنفــسه، بــل لا بــدَّ وأن يكــون عارضــاً لماهيــة أخــرى، فــإذن الماهيــةُ ســابقة عــلى الافتقــار إلى واجــب الوجــود بمَراتــب، فــلا يجــوزُ تعليلــها بواجب الوجود .

فإذن الممكن لا يستفيدُ مِن واجب الوجود إلاّ الوجود فقط ، والوجودُ قضيةٌ واحدة بالنَّوع، والواحدُ بالنَّوع لا يتكثرُ إلاّ بسبب كثرة القوابل، لكن مصادفته للقوابلِ متأخرة عن فيضانه عن العلَّة، فالوجود قبلَ مصادفته [3]

---

(١) في النسخة (ص) : السابقة .

(٢) في النسخة (ص) : متأخرة .

(٣) في النسخة (ب) : مصادفة .

القوابل غيرُ متكثر[1].

وإذا ثبتَ ذلك فلمَ لا يجوزُ أن يكون وجودُ جميع الممكناتِ بفيضٍ عن الباري تعالى ، ثمَّ إنَّها بعد صدورِها عنه تتكثرُ بسبب اختلاف الاستعداد في الماهيَّات ؟ وهذا كما أنَّ عندهم العقل الفعَّال تامُّ الفيضِ[2] على هذا العالم، لكنه يختلفُ فيضُه بسببِ اختلافِ استعدادِ القوابل، وهذا لا جواب عنه.

المقام الرَّابع: إن سلمنا أنَّ الصَّادرَ الأوَّل عن الباري تعالى موجودٌ واحد بالذَّات، لكن لِـمَ لا يجوز أن يكون جسماً ؟

فإن قالوا : لو كان الصَّادر الأوَّل جسماً لكان سبباً لوجود ما بعده، وذلك محالٌ، لأنَّ كلَّ جسمٍ فهو مركَّبٌ من الـهيولى والصُّورة، والصُّورة الجسمية إنَّما تفعل بواسطة الـهيولى، والـهيولى ليس إلاّ وجود قابل، والقابلُ بما هو قابل لا يجوزُ أن يكون فاعلاً، فلـهذا لا يجوزُ أن يكون الصَّادرُ الأوَّل جسماً.

قلنا: لو كان الأمرُ على ما قلتموه ؛ لوجبَ أن لا يكون اختلاف الحركات السَّماوية موجِباً لاستعداداتٍ مختلفة ، في هيولى عالَمِ الكَون والفساد، إذ الحركة أضعف وجوداً مِن الجسم، وعندكم أنَّ اختلافَ الحركات السَّماوية علَّة لوجودِ هذه الاستعداداتِ المختلفةِ في الموادّ، فبطلَ ما قالوه، على أنَّا قد بيَّنا في الكتب البسيطة أنَّ الجسمَ لا يجوز أن يكون مركباً مِن الـهيولي والصُّورة.

---

(١) في النسخة (ص) : متكثرة .

(٢) في النسخة (ص) : يلزم الفيض .

المقام الخامس: إن سلَّمنا أنَّ الصَّادرَ الأوَّل واحدٌ، وأن وَحْدَتَه بالذَّات، وأنَّه ليس بجسم، بل هو جوهرٌ مفارق، فما دليلكم على إثباتِ النَّفس ؟

قالوا : لأنَّ المحرِّكَ القريب للسَّماء : إن كان صاحب إدراكاتٍ عقليةٍ كلِّية ، لزمَ استحالة صدورِ أفعالٍ جزئية عنه ، إذ الكلِّي نسبتُه إلى بعضِ جزئياتِه كنسبتِه إلى الباقي ، وإن كان صاحب إدراكاتٍ جزئية ، وكلُّ إدراكٍ جزئيٍّ فهو بآلةٍ جسمانية ، فالمحرِّك القريبُ قوة جسمانية، وهو النَّفس المسمَّى في لسان الشَّرعِ باللَّوح المحفوظ.

قلنا : لا شكَّ أنَّ تصوراتِ هذا النَّفس غيرُ دائمةٍ، وإلاّ لزمَ حصولُ الفلك على جميع الأوضاعِ الغير المتناهية ، أو وجود السَّبب دونَ المسبَّب، وكلاهما محالٌ ، فإذن التصوراتُ متجدِّدة، والكلام في هذه التصورات المتجددة [1] كالكلامِ في تلك الحركات الجزئيَّة ، وليس يستندُ كلُّ حادثٍ إلى آخر لا إلى نهاية ، بل لا بدَّ وأن ينتهي بالآخرة إلى صدورِ حادثٍ عن جوهرٍ غيرِ حادث، وذلك يُبطل ما قالوه [2] مِن أنَّ سببَ الحركاتِ المتجدِّدة ، يجبُ أن يكون سبباً متجدِّداً.

فإن قالوا: العقلُ سببٌ لفيضانِ الإدرَاك على النَّفس فيضاً كلِّياً ، إلاّ أنَّ النَّفس إذا انتهى بتحريك الفلَك إلى حدٍّ ، فلا يمكنُ أن يحدثَ فيه تصور موجِبٌ للحركة في حدٍّ ، إلاّ في الحدِّ الذي يلي

(١) سقط من النسخة (ب): المتجددة .

(٢) في النسخة (ب): ما ذكروه .

مـا انتهـى الفلَـك إليـه [1]، وإذا لم تكـن الـنَّفس مـستعدةً [2] إلاّ لـذلك التصوُّر ، لا جَرمَ فاضَ من العقلِ [3] ذلك التصوُّر ، دون غيرِه.

قلنا : فإذا جازَ هذا ، فلمَ لا يجوزُ أن يقالَ بأنَّ العقلَ سببٌ لفيضِ الحركةِ على جرم الفلَك ، إلاّ أنَّ الفلك إذا انتهى بحركته إلى حدّ ، فلا يمكنُ أن يتحرَّكَ إلاّ إلى الحدِّ الذي يليه ، وإذا لم يكن الفلَك مستعداً إلاّ لذلك الجزءِ من الحركةِ ؛ لا جَرمَ فاضَ من العقلِ ذلك الحركة دون غيره، وهذا لا جواب عنه.

ومن الإلزامات المفحمة أن نقول:

مـن مـذهبكم أنَّ ذاتَ الفلـكِ كامـلٌ في جـوهرِه وكمِّـه وكيفِـه وجميـع أعراضِه إلاّ الوَضع ، فإنَّه لا وَضْعَ للفلك إلاّ ويمكـنُ أن يكـون لـه وضـعٌ آخر، فلما تَصوَّرَ الفلكُ كمالَ الجوهرِ المفارق الذي هو العقـل، اشـتاق إلى أن يتـشبَّه [4] بـه في إخـراجِ جميـع كمالاتـه اللائقـةِ بـه مـن القـوَّة إلى الفعـل، ولم يبقَ فيه بالقوة شيءٌ إلاّ الأوضـاع المختلفـة ، ومـا أمكنـه أن يحصِّل جميـع الأوضـاع دفعـةً واحـدة، فاستبقى نـوع ذلـك الكَـمالِ بإخراجِ آحـادهِ مِـن القوة إلى الفعل ، وبالحقيقة العرضُ إنَّما هو التشبُّه بـالأوَّل ، لكـن استتبع [5] ذلك التشبُّه تلك الحركة.

---

(١) في النسخة (ب) : إليه الفلك .

(٢) في النسخة (ص) : مستعداً .

(٣) في النسخة (ص) : عقل .

(٤) في النسخة (ص) : يشبه .

(٥) في النسخة (ص) : استبشع.

فنقول لهم : النَّفس قوةٌ جسمانية ، لأنَّها مدركةٌ للجزئيات وفاعلة لـها ، وعندكم أنَّ كلَّ إدراكٍ جزئيّ فهو بآلةٍ جسمانية ، وإذا كانت قوةً جسمانيةً فكيف يمكنها إدراك الجواهرِ المفارقة ، مع اتفاقهم على أنَّ القُوى الجسمانية ليس لـها إدراكُ الأمورِ المجرَّدة ، وإذا استحالَ أن تُدركَ النَّفسُ العقلَ استحالَ أن يشتاقَ إلى التشبُّه به ، إذ مِن المعلومِ أنَّ الشَّوق إلى الشيءِ بعد تصُّوره، وهذا ممَّا لا محيصَ عنه.

المقام السادس: أن نقول: مِن مذهبكُم أنَّ المدبِّرَ لِما تحتَ كُرةِ القمَر هو العقل الفعَّال ، لكن صدور الصُّورة عنه موقوفٌ على استعدادِ القابل لـها، وسببُ الاستعدادات المختلفة اختلاف الحركاتِ السَّماوية ، وهذا باطلٌ من وجوه:

الأوَّل : وهو أنَّ استعدادَ الـهيولى لصورةٍ مخصوصَةٍ ، ليس هو نفسَ [1] الـهيولى ، إذ لو كان كذلك لكان الـهيولى دائماً مستعداً لتلك الصُّورة، وكانت الصُّورة دائماً فائضةً عن العقل الفعَّال، وذلك باطلٌ، فإذن الاستعدادُ غيرُ ماهيةِ المستعدِّ، وقد حكمتُم بحصولِـها عن اختلافِ حركاتِ الأَجرامِ العلّويَّة، فإذا جاز ذلك فلمَ لا يجوزُ صدورُ جملةِ الحوادثِ التي في عالمنا عن حركاتِ الأجرام العلويَّة.

الثَّاني : وهو أنَّه إذا كان الاستعدادُ غير ماهيَّةِ المستعدِّ [2]، فيلزم أن يكون صدورُه عن سببٍ [3] في محلٍّ دونَ محلٍّ ، مَوقوفاً على استعدادٍ في ذلك

---

(١) في النسخة (ب): النفس .

(٢) سقط من النسخة (ب): المستعد .

(٣) في النسخة (ب): سببه .

المَحَلُّ لـه ، وإلا فليس بـأن يحصلَ ذلـك الاستعداد في ذلك المحلِّ أولى مِن حـصولِـه في غـيرِه، والكـلامُ في ذلـك الاسـتعدادِ كـالكلام في الأوَّل، فيكـون حدوثُ الاستعدادِ في المحلِّ مشروطاً باستعداداتٍ لا نهاية لـها، وذلك محالٌ.

الثَّالث : وهو أنَّ المحلَّ إذا استعدَّ مثلاً للحرارةِ ، فليس يمكنُ أن يقال بأنّـه استعدَّ لحرارة بعينها دون ما يماثلـها [1]، لأنـّه لو كان المحلُّ مستعداً لـها بعينِها ، لكان استعدادُ المحلِّ لـها بعينها متأخراً عن هويتها، لكن لا توجدُ هويتها إلاّ إذا استعدَّ المحلُّ [2] لـها، فيكون كلُّ واحدٍ من الأَمرين مشروطاً بالآخر، وذلك محالٌ.

فإذن المحلُّ إنَّما يستعدُّ للحرارة ، بما هو حرارة لا بما هو هذه الحرارة، وكذلك العلَّة التي هي العقل الفعَّال سببٌ للحرارة ، لا مِن جهة ما هو حرارة بعينه ، وإلاّ لم يكن سبباً لغيره ، فإذن لا الفاعلُ ولا القابلُ يُفيضانِ تلك الحرارة بعينها، فلمَ حصلتْ تلك الحرارة ولم يحصلْ ما حصلَ بعدها، وهذا لا محيصَ عنه.

فهذه جملة كافية في الرَّد على هؤلاء ، والله تعالى ولي الـهداية.

---

(١) في النسخة (ب): بعينه دون ما يماثله .

(٢) سقط من النسخة (ص): المحل .

البَابُ الثَّالِثُ
في صِفَةِ الإرادَةِ

اعلم أنَّ الكلامَ في هذا الباب يتعلَّق بطَرفين : الإِرادَة، والـمُراد.

الفَصْلُ الأَوَّل

اعلم أنَّ مذهبَ أصحابِنا في الإرادةِ ، على نحوِ مذهبِهِم في العلم.

وأمَّا المعتزلةُ فإنَّهم ذهبوا إلى أنَّه تعالى مريدٌ بإرادةٍ محدَثةٍ لا في محلّ [1].

وذهبت الكرَّاميةُ [2] إلى أنَّه مريدٌ بإرادةٍ يحدثُها في ذاته.

---

(١) وينسب هذا القول إلى أبي علي الجبائي ، وابنه أبي هاشم ، والقاضي عبد الجبار. انظر الأربعين ص ٢١٥ - ٢١٦ ، والفرق بين الفرق ص٣١٧.

(٢) وهم أتباع أبي عبد الله محمد بن كَرَّام ، بفتح الكاف وتشديد الراء ، على وزن جمّال. والكرامية من جملة المشبهة لقولهم بأن الله تعالى جسم وله حد ونهاية ، وأنه محل الحوادث ، وأنه مماس للعرش ملاق له ، وقد نسب إليه جواز وضع الأحاديث على الرسول ﷺ وأصحابه وغيرهم ، وكان من زهاد سجستان ، واغتر جماعة بزهده ، ثم أخرج هو وأصحابه من سجستان ، فساروا حتى انتهوا إلى غرجة ، فدعوا أهلها إلى اعتقادهم فقبلوا قولهم ، وبقي ذلك المذهب في تلك الناحية . اعتقادات المسلمين والمشركين ص٦٧، مقالات الإسلاميين ص١٤١، التبصير في الدين ص١٢٠.

وذهب النَّجار [1] إلى أنَّه مريدٌ لذاته [2].

وذهبَ النظَّامُ والبلخيّ [3] إلى أنَّ المعنيَّ بكونه مريداً لأَفعالِ نفسه : أنَّه خالقٌ لـها.

والمعنيّ بكونه مريداً لأفعال غيره : أنَّه آمرٌ بها.

وذهب أبو الحسين البصريّ إلى أنَّ المعنيَّ بكونه مريداً : كونُه عالماً بحسن ما يفعله، وقبح ما لا يفعله [4].

واعلم أنَّا قد بيَّنا أنَّه سبحانه وتعالى مريد، وأنَّ مريديَّته زائدةٌ على علمِه، وأنَّه مريدٌ بإرادة.

والآن نريدُ أن ندلَّ على قِدم إرادةِ الله تعالى، وفيه مسالك:

المسلك الأوَّل:

أن نقول : لو كانت إرادةُ الله تعالى محدَثةً ، لساوت المراد فيما لأَجله افتقرَ إلى الإرادة ، وهو تخصُّصها بوقتٍ دون وقتٍ ، وذلك يُفضي إلى

---

(1) أبو الحسن محمد بن الحسين النجار ، وإليه تنسب النجارية ، وهم موافقون لأهل السنة في خلق الأفعال ، وللمعتزلة في نفي الصفات والرؤية ، وتوفي النجار سنة(230هـ) . انظر التعريفات ص307 ، التعاريف ص692، الملل والنحل ص88 .

(2) هذا القول الأول للنجار ، وأما الثاني المنقول عنه: أن صفة الإرادة سلبية لا ثبوتية ، فمعنى كونه مريداً أنه غير مقهور ولا مغلوب ، وهو مذهب الفلاسفة. انظر الأربعين ص 215 وأبكار الأفكار للآمدي 1/ 215 .

(3) وانظر الملل والنحل ص55 ، أبكار الأفكار 1/ 215.

(4) وينسب هذا القول أيضاً للجاحظ . انظر أبكار الأفكار 1/ 215.

افتقارها إلى إرادةٍ أخرى [1]، فإن كانت تلك الإرادةُ محدثة، فتكون مفتقرةً إلى إرادة أخرى، ويُفضي إلى التسلسل، وهذا محالٌ، فإذن تنتهي جميعها إلى إرادةٍ قديمة، وذلك يُغني عن الإرادات المحدَثة، وهو الذي ذهبنا إليه.

فإن قيل: لا نسلِّم أن افتقار الحوادثِ إلى الإرادةِ ، لاختصاصِها بوقتٍ دون وقتٍ ، وإنَّما اختصاصها بالأوقاتِ المعيَّنةِ والجهاتِ المعيَّنة لأجل الدَّاعي، وذلك في حقِّ الباري تعالى هو العلم، بل افتقار الحوادثِ إلى الإرادةِ لاتصافِها بأحكامٍ لا تثبتُ إلاّ بالإرادة، وهو كون الفعل تعظيماً وإهانة ، وحُسناً وقُبحاً ، وكون الصيغةِ أمراً أو نهياً ، والإرادة لا تتصفُ بشيءٍ مِن هذه الصِّفات ، فلا يلزم افتقارُها إلى إرادةٍ أخرى.

قلنا : قد بيَّنا أن اختصاصَ أفعالِ الله تعالى ببعضِ الأوقاتِ وببعض الأَحياز ، يدلُّ على أنَّه سبحانه وتعالى مريد ، وبيَّنا أنَّه لا يجوز استنادُ ذلك إلى الدَّاعي بما لا حاجةَ إلى إعادته ، ثمَّ إن سلَّمنا ذلك ، فلا نسلِّم أن كونَ الصيغة أمراً ونهياً ، وكونَ الفعلِ تعظيماً وإهانةً صفةٌ ، حتى نحكمَ باحتياجِ الفعل لأجلها إلى الإرادة.

وبيانه : وهو أنَّه لو كان كونُ الصيغة أمراً ونهياً صفةً [2]، لكانت تلك الصفةُ : إمَّا أن تثبتَ لكلِّ حرفٍ من حروفِ الصِّيغة ، فيكون كلُّ حرفٍ منها موصوفاً بأنَّه أمرٌ، أوتثبتَ تلك الصفة لمجموعِ حروفِ الصِّيغة، وهذا أيضاً محالٌ، لأنَّه ليس يحصلُ جميع أجزاءِ الصِّيغة دفْعَة واحدة، بل إذا وجِدَ

(١) في النسخة (ب): افتقارها إلى آخر .

(٢) سقط من النسخة (ص): صفة .

أحدهما انعدمَ الثَّاني، وما لا وجودَ لـه كيف يتصفُ بصفة .

فثبتَ أنَّه ليس كونُ الصِّيغة أمراً ونهياً صفةً ، وأنَّه لا معنى لكون الصِّيغة أمراً ، إلا أنَّ الآمرَ فعل صيغة يعلم المأمورُ عند سماعها منه ، أن يَطْلُب منه فعلاً، فإن كان صدورُ الصِّيغة عنه في وقتٍ معينٍ يدلُّ على إرادةِ فاعلهِ ؛ فكذلك صدورُ الإرادةِ عنه في وقتٍ معيَّن ، يجبُ أن تدلَّ على إرادة أخرى ، وإن اكتفينا ههنا بالدَّاعي فكذلك في الصِّيغة لا فرق ، وهذا واضحٌ ، والله أعلم .

المسلك الثاني:

وهو أنَّه لو كان الباري تعالى مريداً بإرادةٍ محدَثةٍ ، لكان لا يخلو: إمَّا أن تكون تلك الإرادة في ذاتِه ، أو في محلٍّ آخر ، أو لا في محلٍّ ، والأقسامُ كلُّها باطلةٌ.

أمَّا أنَّه لا يجوزُ أن يكون مريداً بإرادةٍ يحدثُها في ذاته، لأنَّه لو كان قابلاً للحوادِث لكانت قابليتهُ صفةً ذاتية لـه، لأنَّه لو [1] كان قابليتُه لمعنى لأَجلِ معنىً آخر لأفضى إلى التَّسلسل، وإذا كان قابليتُه للحوادِث لذاته، لوجبَ أن يكون في الأَزلِ بحالٍ يصحُّ اتصافُه بالحوادث ، ولو كان في الأزلِ بحالٍ يصحُّ اتصافه بالحوادثِ ، لزمَ صحة وجودِ الحوادثِ في الأزلِ، لأنَّه ما لم يصحّ وجودِ الشيء في نفسِه استحالَ اتصافُ غيرِه به، فيلزم منه صحة وجودِ شيءٍ يكونُ حادثاً أزلياً، وهذا محالٌ.

ولأنَّه لو كان قابلاً لبعضِ الأَعراضِ لكـان قـابلاً لكـلِّ الأَعـراض، إذ

---

(١) في النسخة (ص): لكان لو .

ليس عَرَضٌ بأولى مِن عرض، وذلك يُفضي إلى أن يكون متحركاً أو ساكناً، وذلك محالٌ.

وأمَّا أنَّه يستحيلُ أن يكون مريداً بإرادةٍ لا في محلٍّ فلوجهين:

الأوَّل [1]: وهو أنَّ إرادةَ الواحدِ منَّا ، لا بدَّ وأن تماثلَ إرادةَ الباري إذا تعلقتْ بمتعلقٍ واحد، فلو صحَّ وجودُ إرادةِ الباري لا في محلٍّ ، لصحَّ وجود إرادتنا لا في محلٍّ ، لاستحالة استبدادِ أحدِ المثلينِ بما لا يصحُّ على الآخر، وبالاتفاق وجود إرادتِنا لا في محلٍّ محالٌ.

الثَّاني: وهو أنَّ إرادةَ الله تعالى لا تخلو: إمَّا أن تُوجِبَ لغيرِه أن يكون مريداً أو لا تُوجب، ومحالٌ أن توجبَ، لأنَّه ليس بأن توجِبَ الحكم لشخص بأولى مِن أن توجِبهُ لسائرِ الأشخاصِ، فيلزم أن لا يريد الله تعالى شيئاً ، إلاّ إذا كان كلُّ حيوانٍ مريداً لذلك الشيء، وهذا [2] محالٌ، فثبتَ أنَّ إرادةَ الله تعالى لا توجِبُ لغيره أن يكون مريداً، وإنَّما لم توجب لِما لأجلهِ فارقَ سائر الإراداتِ التي توجِبُ للإنسانِ صفةَ المريديَّة، وذلك هو أنَّها غيرُ قائمةٍ به، وسائر الإراداتِ قائمة بـه، فإذا لم توجِب للإنسان صفةَ المريديَّة لأنَّها غيرُ قائمةٍ به [3] ، وجبَ أن لا توجبَ للباري صفةَ المريديَّة لأنَّها غيرُ قائمةٍ به ، لاستحالةِ اختصاصِ العلَّة بشخصٍ دون شخصٍ، وذلك ما أردناه.

---

(١) في النسخة (ب) : أحدهما .

(٢) في النسخة (ب) : وذلك .

(٣) سقط من النسخة (ص) : به .

وأمَّا أنَّه يستحيلُ أن يكون مريداً بإرادةٍ قائمةٍ بغيره، فلأنَّه يلزمُ أن يكون مريداً لجميع الإراداتِ على تناقضها وتنافيها، وذلك محالٌ، وسنعود إلى إبطالِ هذا القسمِ في بابِ صفةِ الكلام ، إن شاءَ الله تعالى.

الفصل الثاني

في إرادة الكائنات

مذهبُ أهلِ الحقِّ أنَّ الكائناتِ بأسرها مرادةٌ لله تعالى، واختلفوا في التعبيرِ عنه، فبعض السَّلف منعَ من إطلاقِ اللَّفظ بأنَّ الكفرَ والفواحشَ مرادةٌ لله تعالى، وقال: لا يجوز إطلاقُ ذلك ، كما لا يجوزُ أن يقال: يا إلـهَ القِردة والخنازيرِ ، لِما فيه مِن سوءِ الأَدب.

وأمَّا الشيخُ أبو الحسن رضي الله عنه ، فقد أطلقَ القولَ بذلك ، فقال: إنَّ الله تعالى يريدُ الكفرَ ويحبُّه ويرضَى به.

وأمَّا المعتزلةُ ، فإنَّهم قسَّموا الحوادثَ إلى ما يقعُ فعلاً للباري [1] تعالى ، وإلى ما يقع فعلاً للعبد، وأفعالُ الباري تنقسمُ إلى الإرادةِ وغيرها، أمَّا الإرادةُ فلا تقعُ مرادةً لـه، وما عداها فتفتقرُ كلُّها إلى الإرادةِ، فعلى هذا أكثر أفعالِ الله تعالى غير مرادةٍ لـه.

وأمَّا أفعالُ العباد: فأفعال المكلفينَ منهم تَنقَسمُ :

إلى واجبٍ ، وهو مرادٌ فعلُه ، مكروهٌ تركه.

وإلى محظورٍ ، وهو مرادٌ تركُه ، مكروهٌ فعلـه.

---

(١) سقط من النسخة (ص): إلى ما يقع فعلاً للباري .

وإلى مندوبٍ ، وهو مرادٌ فعلُه ، غير مكروهٍ تركُه.

وإلى مباحٍ ، وهو فعله وتركه غير مكروهٍ ولا مراد .

وأفعالُ غيرِ المكلفينَ ، فتجري مجرى المباحاتِ ، في أنّها غيرُ مرادةٍ ولا مكروهةٍ.

ولهم في ذلك شبهٌ:

فممّا عوّلوا عليه : أنَّ صيغةَ الأمرِ قد توجَدُ في مَعرضِ التهديد والتكوين في الأزلِ ، مع اتحادِها في الجنسِ ، لالتباسِ بعضها بالبعض في السَّماع، فيجبُ اختصاصُها عند وقوعِها أمراً بما يؤثر فيها، وليس ذلك إلاّ كون فاعلِها مريداً ؛ لأنَّ ما عدا ذلك - مِن كون الصِّيغة عَرَضاً موجوداً محدثاً ، ومِن كونِ فاعلِها قادراً حياً - قد يوجدُ حالَ ما لا يكون الصِّيغة أمراً.

ثم لا يخلو: إمَّا أن يكون المؤثِّرُ فيها كونه مريداً لكون الصِّيغة أمراً ، فيلزمُ منه صحة الأمرِ بما لا يصحُّ أن يراد مثل الماضي والقديم، كما أنَّ الخبرَ لـمَّا استغنى عن إرادةِ المخبرِ عنه ، صحَّ الخبرُ بما [1] لا يصحُّ أن يُراد .

ولأنَّه يلزم أن لا يبقَى فرقٌ بينَ أمرِ الإيجابِ وأمرِ الإرشادِ وأمر الإباحةِ ، لاشتراكِ الكلِّ في أنَّ الله تعالى أرادَ في كلِّ ذلك أن يكون أمراً.

ويجبُ أيضاً أن لا يمتنعَ منَّا جعلُ الصِّيغة الواحدةِ أمراً تهديداً ، إذا وُجِدَ فينا إرادتاهما ؛ لأنَّ إرادتي الضِّدين لا يتضادان، وإذا بطلَ ذلك وجبَ أن يكون المؤثِّرُ فيه إرادة المأمورِ به، والباري أمرَ كافةَ الخلقِ

---

(١) في النسخة (ص) : عن ما .

بـالإيمان والطاعـة ، وزجـرَهم عـن الكفـرِ والمعـصيةِ، فوجـبَ أن يكـون مريـداً للإيـمان، وكارهـاً للكفـر مـن جميـع المكلفـين، فيكـون مريـداً لمـا لا يكون، وكارهاً لما يكون.

وممَّا احتجوا به أن قالوا: لو كانت المعصيةُ تقعُ مرادةً لله تعالى ، لكان العاصي موافقاً بها إرادة الله تعالى، وذلك يَتضمنُ كونه مطيعاً ، بدليلِ قولـه تعالى :﴿مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر:١٨]، أي : يفعل ما يريدُه ذلك الشَّفيع، وقال الشاعر[١] :

رُبَّ مَنْ أنضجتَ غيظاً صـدرَهُ ... قــد تمنَّــى ليَ مَوتــاً لم يُطَــعْ

أي لم يفعل ما أرادَه.

وممَّـا احتجوا به قولـه تعالى : ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] ، وقولـه تعالى : ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر:٣١]، وقولـه : ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقولـه : ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأْسَنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، قالوا: فلولا أنَّ ما قالوه باطل، وإلاَّ لَمَا استحقوا العِقاب عليه[٢].

---

(١)هو: سويد بن أبي كاهل اليشكري ، وهذا البيت من قصيدة عدد أبياتها (١٠٨) ، مطلعها :

بسطــت رابعــة الحبل لنا ... فوصلنا الحبل منها ما اتسع.

وقد ورد هذا البيت في القصيدة المشار إليها بلفظ : غيظاً «قلبه» ، بدل : «صدره» .

(٢) قـرر الإمـام الآمـدي قاعـدة في معنـى المحبـة والرضـا والإرادة فقـال : «أمـا المحبـوب والمرضي في حق الله تعالى فمعناه أنـه ممدوح عليـه في العاجـل ، ومثـاب عليـه في الآجـل ، والمسخوط في مقابلته» ثـم قـال : «وأمـا الإرادة فإنهـا قـد تتعلـق بـالتكليف مـن الأمـر =

ومسالك الاستدلال مِن جانبنا أربعة:

المسلك[1] الأوَّل:

هو أنـَّا نقول: لو كان الباري تعالى خالقاً لأفعالِ العبادِ لكان مريداً لـها، إذ القادرُ لا يوجدُ الشيءَ إلاَّ إذا قصَدَ إلى إيجادِه، وقد عرفتَ بالأدلَّة القاطعةِ أنَّ الباري تعالى خالقٌ لأفعالِ العباد، فوجبَ أن يكون مريداً لـها.

المسلك الثاني:

وهو أنـَّا نقول: لو أرادَ الله تعالى مِن عبيدهِ ما لم يكن، وكَرِهَ منهم ما كان أدَّى إلى انتسابِه إلى الضَّعفِ والقصور، لاتفاقِ العقلاءِ على أنَّ نفوذَ الإرادةِ في المراداتِ ممَّا يتمدَّح به في كَمالِ الاقتدار، واتفاقهم على أنَّ عدمَ نفوذِها مِن أماراتِ القصور والعجز، و[2]من أصدقِ علاماتِ العجزِ أن يقال: الأمر يَجري شاءَ فلانٌ أم أبى ، ويؤكِّد هذه الجملة قوله تعالى : ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس:٩٩] ، وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥] ، وقوله : ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام:١١٢] فثبتَ أنَّ عدمَ نفوذِ الإرادةِ في المرادِ يدلُّ على الضَّعف، وذلك محالٌ على الله تعالى .

= والنهي ، وقد تتعلق بالمكلف به ، أي : بإيجاده أو إعدامه ، فإذا قيل : إن الشيء مراد ، قد يراد به : أن التكليف به هو المراد لا عينه ولا ذاته ، وقد يراد به : أنه في نفسه مراد ، أي : إيجاده وإعدامه، فعلى هذا ما وصف بكونه مراداً ولا وقوع له ، فليس المراد به إلا إرداة التكليف به فقط، وما قيل: إنه غير مراد وهو واقع ، فليس المراد به إلا أنه لم يرد التكليف به فقط» أبكار الأفكار ١/ ٢٣٥ – ٢٣٦ .

(١) سقط من النسخة (ص): المسلك .

(٢) في النسخة (ب): إذ .

فإن قالوا : الدَّالُّ على القصور عدم نفوذِ الإرادةِ في أفعالِ نفسه، فأمَّا في أفعال الغيرِ فلا يلزم.

قلنا : العجزُ عن أفعالِ نفسِه محالٌ، لأنَّ الشيءَ إنَّما يكون فعلاً له إذا فعله، ويستحيلُ أن يعجزَ عنه إذا فعله، وقبلَ أن يفعلَه فهو نفيٌ محضٌ ، فكيفَ يقال بأنَّه فعلُه أو فعلُ غيره؟

وأيضاً فإنَّ المُتَصَدي للمَملكَةِ فيما بيننا ، لو جَرى مِن جنودِه وسراياه في مُلكِهِ ما يكرههُ، ولم يجد إلى دَفعِهِ [1] سبيلاً ، كان ذلك مِن أصدقِ الدَّلائل على ضَعفِهِ، كذلك ههنا.

فإن قالوا : الباري تعالى قادرٌ على تحصيلِ مرادِه بالإِلجاء، ومعناه أن يُظهر آياتٍ وعلاماتٍ ، مثل الزَلزلَة والغَرقِ والحرْقِ، بحيث تظلُّ أعناقُهم لها خاضعين ، كما قال الله تعالى : ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَٰقُهُمْ لَهَا خَٰضِعِينَ ۝٤﴾ [الشعراء:٤] ، وقال تعالى : ﴿فَلَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشْرِكِينَ ۝٨٤﴾ [غافر:٨٤] ، فثبتَ أنَّه لا يلزم العَجز.

قلنا : وما يؤمنكم أنَّه لو فعلَ جميع ذلك لم يؤمنوا، أمَا سمعتُم قوله تعالى : ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١]، وقال : ﴿وَمَا تُغْنِى ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ۝١٠١﴾ [يونس:١٠١]، قال الأستاذُ أبو إسحاق رحمه الله[2] : نحن

---

(١) في النسخة(ص) : فعله، والصواب ما أثبتناه.

(٢) إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني ، الملقب بركن الدين ، الفقيه الشافعي ، أحد أئمة الدين كلاماً ، وأصولاً وفروعاً ، اتفقت الأئمة على تبجيله =

نجدُ القتلَ أعظم أنواعِ الضررِ، وكلُّ ما يتوقاهُ العاقل إنَّما يتوقاهُ من مخافته، ثمَّ نجدُ كثيراً مِن العقلاءِ يقتلونَ أنفسهم بالخنقِ والغرقِ، لِمَا ينالُهم مِن أدنى مكروه، وذلك يبطلُ ما قالوه، ولأنَّ مِن النَّاس مَن تَعظُم أنفَتهُ، حتى يَحتمِلَ كلَّ أنواعِ العقوبة [1] ولا يَنقادُ لغيره.

وقد رُويَ أنَّ الله تعالى يأتي بإبليس يومَ القيامةِ فيوقفه على شَفيرِ جهنَّم فيقول له: إن سجدتَ لآدمَ في هذا الوقت أدخلتُك الجنَّة، قال: فيهوي للسُّجود ويَرمي بنفسَه إلى النَّار ويقول: نارٌ ولا عار [2].

ولأنَّه إذا أظهرَ الله تعالى هذه الآياتِ الهائلةِ، فلا يخلو المضطرُّ عند ذلك إلى الإيمانِ: إمَّا أن يكونَ جاهلاً بالله تعالى، أو عالماً به.

فإن كان جاهلاً به فكيفَ يعلمُ أنَّ هذا العذاب مِن جهته، فإنَّه يندفعُ عنه العذاب لو آمنَ.

وإن كان عالماً بالله تعالى، فلا حاجةَ إلى إلجائِه واضطراره.

ولأنَّه يلزمُ أن يكون الباري تعالى مُلْجِئاً إلى فعلِ الحكمةِ. والصَّواب

= وتعظيمه، وجمعه شرائط الإمامة، قام في العراق وقد أقر له أهلها بالعلم، ثم خرج إلى نيسابور، وبنيت له المدرسة المشهورة هناك، وكان من المجتهدين بالعبادة، المبالغين في الورع، وكان ثقة ثبتاً في الحديث، له التصانيف الفائقة منها: الجامع في أصول الدين، والرد على الملحدين، وغيرهم، توفي يوم عاشوراء سنة (٤١٨هـ). انظر وفيات الأعيان ١/ ٢٨، تبيين كذب المفتري ص٢٤٣، الطبقات للتاج السبكي ٣/ ٣٨٧.

(١) في النسخة (ب): العقاب.

(٢) لم نقف عليها.

لِعلمِهِ بأنَّه لو فعلَ القبيحَ لخرجَ عن الإلـهية، ولاستحقَّ اللَّوم، فلا يكون الباري تعالى مُستحقاً للمدح والشُّكر على فعلٍ أصلاً، وذلك كفر صراح[1].

ولأنَّــه لـو كـان البـاري تعـالى مـستحقاً للمـدح[2] عـلى إلجـائِهم إلى الإيـمان ، لكـان يجبُ عـلى أصولِـهم أن يُلجئَهم إلى الإيـمان ، وإن كـانوا لا يـستحقونَ الثَّـواب عليـه ليكـون ذلـك خَلاصـاً لـهم عـن عقابـه ، ويحـصلُ لــهم مـا اسـتحقوه مِـن الأعـواضِ عـلى الآلام، ويمـدُّهم بأشـكاله مِـن التَّفضلِ ، لأنَّه إذا عَلِمَ تَعَذُّر أرفعِ المنزلَتينِ ، فـلا بـدَّ وأن يلجَئـه إلى الإيـمانِ ليحصلَ لـه أدنى المنازل.

وأمَّا ما استروحوا إليه مِن الآياتِ فنقول لهم :

لِـمَ لا يجوز أن يكون المرادُ بقولـه : ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [الـشعراء: ٤] أقوامـاً مخـصُوصينَ يؤمنـونَ عنـد رؤيـةِ الآيـاتِ الـهائلةِ، ونحـن لا ننـازعُ في ذلك، وإنَّما ننازعكم في قولكم: إنَّ كافتهم لو اضطرُّوا لآمنوا ، وإن سـلَّمنا أنَّ المرادَ بـذلك كافةُ الخلقِ ، لكنَّـا نقـول: المـرادُ بـذلك أنَّـه يَـسلُبُ قُـدَرَهم ، ويفعلُ الخضوع فيهم.

ثمَّ وإن سلَّمنا أنَّهم لا بدَّ وأن يختاروا الإيمانَ إذا رأوا الآياتِ الـهائلةِ ، لكن ذلك الإيمان لا ينفعهم ، ولذلك لا ينتفعُ الكفرةُ بإيمانهم يومَ القيامة ، قال الله تعالى : ﴿ أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾ [مريم: ٣٨] ، وإنَّما ينتفِعونَ به أن لو

(١) سقط من النسخة (ب): صراح.

(٢) في النسخة (ب) بدل (مستحقاً للمدح) ، كلمة (قادرا)، والصواب ما أثبتناه.

آمنوا طائعينَ مختارين ، وإذا كان كذلك فيكون إلجاءُ الخلقِ إلى الإيمان عبثاً لا فائدةَ فيه ، ولأنَّ الإيمانَ الواقع مع الإلجاء : إمَّا أن يكون وقوعُه منهم على سبيلِ الطَّوعِ والاختيار ، فيلزم أن يُلجئَ الكلَّ إلى ذلك، لأنَّه كان للطفِ [1] الذي لا يجوزُ تركه ، أو لا على وجهِ الاختيار ، مع أنَّ الله تعالى أرادَ ذلك منهم على وجهِ الطَّوعِ ، فقد آلَ الأمرُ إلى الضَّعفِ والقصور ، تبارك الله تعالى عنه.

المسلك الثالث:

هو أن نقول : اجتمعت الأمةُ على أنَّ المديونَ عليه ، إذا قال لمستحقِ الدَّين: والله لأقضينَّ حقك غداً إن شاءَ الله تعالى ، أو [2] إن أرادَ الله تعالى ، ثمَّ مَضى ذلك اليوم ولم يقضِ دينَه ، فإنَّه لا يحنث [3] ، ولولا أنَّ الله تعالى أرادَ أنَّه [4] لا يقضيَ الدَّين ، وإلا [5] لحنَث.

فإن قالوا : إنَّ صيغة «إن شاءَ الله» ما وضع لحقيقةِ الشَّرط ، وإنَّما وضعَ لقطعِ الحلفِ عن النَّفاذ، وليعلمَ أنَّه في ذلك شاكٌّ متردِّد.

قلنا: هذا باطلٌ ، لأنَّ العلماءَ كما أجمعوا على أنَّ الحنثَ لا يتحققُ في الصُّورة المفروضة ، فقد أجمعوا على أنَّ الحنثَ إنَّما لم يتحقق لانطواءِ قضيةِ

---

(١) في النسخة (ب): كاللطف.

(٢) في النسخة (ص): و .

(٣) إشارة إلى حديث الاستثناء في اليمين، أخرجه البخاري (٤٩٤٤)، ومسلم (١٦٥٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) في النسخة (ب): أن .

(٥) في النسخة (ب): دينه لحنث .

المشيئةِ عن الحالف، وكلُّ مَن ينظر هذه المسألة ينظر معها أنَّ العلَّة فيه ما ذكرناه، فالمراغم فيه كالمراغم في نفسِ الحكم.

فإن قالوا [١]: لمَ لا يجوزُ أن يكون المرادُ بصيغة «إن شاءَ الله» أي إن شاءَ لُطفاً يقعُ في اليوم [٢] عنده الأداء [٣]، فإذا انقضى اليوم ولم يقع الأداء، عَلمنَا أنَّه ليس في المعلوم عند الأداء [٤] ذلك اللطف.

قلنا: هذا باطلٌ أيضاً، لأنَّ هذه الصِّيغة قد تصدرُ مِن الغِرِّ الجاهلِ، الذي لم يخطرْ ببالـهِ معنى اللطف، فكيفَ يُحملُ منه على ذلك، ثمَّ يلزمهم أن يحنثَ من علَّقَ يمينه بصريح الإرادة، وذلك بإجماعِ الأمَّة باطلٌ، ولأنَّ الصِّيغة الصَّادرةَ من الحالفِ غير متقيدةٍ بمشيئةِ شيءٍ دون أخرى [٥] فوجبَ إجراؤها على ظاهرِها، إذ لو جاز تقييدُها [٦] لجازَ تخصيص [٧] التوكيل المطلقَ والإقرار المطلقَ ببعض الأوقاتِ وفي بعضِ الأشياء، وذلك بالإجماع باطلٌ.

المسلك الرابع:

أن نقول: أجمعت الأمَّةُ على إطلاق كلمةٍ لا تَستقيمُ إلاَّ على مذهبنا، وهو قولـهم: «ما شاءَ الله كان وما لم يشأ لم يكن»، وهذا هو تَرجمةُ مذهبنا.

---

(١) في النسخة (ب): قيل.

(٢) سقط من النسخة (ب): في اليوم.

(٣) سقط من النسخة (ص): عنده الأداء.

(٤) سقط من النسخة (ب): عند الأداء.

(٥) في النسخة (ب): شيء.

(٦) في النسخة (ب): إجراؤه على ظاهره إذ لو جاز تقييده.

(٧) سقط من النسخة (ب): تخصيص.

فإن قالوا : لِـمَ لا يجوز حمل هذه الكلمات على حصول بعض مراداته دون البعض ؟

قلنا : لأنَّا نعلمُ أنَّ المسلمينَ إنَّما يُطلقونَ ذلك ، في مَعرض الثَّناءِ على الله تعالى وتعظيم سلطانه ، وذلك لا يتحققُ إلاَّ عند حصُولِ جُملةِ [1] المُرادات ، ألا ترى أنَّه لا يجوزُ تعظيمُ شأنِ الواحدِ منَّا وتفخيم سلطته واستيلائه [2] ، إذا حصلَ بعض مراداتِه.

وأيضاً : فلأنَّ المسلمينَ قد أطبقوا على إطلاقِ هذه اللفظة ، عندَ حدوثِ أفعالٍ مخصوصَةٍ من العبادِ ، من قَهرِ بعضهم بعضاً ، وهَزمِ جندٍ جنداً ، فكيفَ يجوزُ تخصيصُ ذلك بحصولِ ما يريده مِن أفعالِ نفسِه ؟

فإن عارضونا بقوله: أستغفرُ الله مِن جميعِ ما كَره الله تعالى .

قلنا : سبيلُ هاتينِ اللفظتينِ أن لا يُحملا على التناقض ، إذ فيه نسبةُ الأمَّة إلى الزَّلل ، وقد بيَّنا أنَّه لا يجوزُ حمْلُ قولِهم : «ما شاءَ الله كان» على حصول بعض مراداته، فلمْ يبقَ إلاَّ أن تحملَ الكراهية ههنا على النَّهي، واستعمال لفظِ الكراهية فيما المراد منه النَّهي سائغٌ ، فيكون معناه: أستغفرُ اللهَ مِن جميعِ ما نهى الله عنه.

وأمَّا الجواب عمَّا احتجوا به أوَّلاً [3]:

---

(١) في النسخة (ب): جميع .

(٢) سقط من النسخة (ب): واستيلائه .

(٣) سقط من النسخة (ص): أولا . واحتجاجاتهم هذه سلفت ص ١٧٢ .

من أنَّ الأمرَ إنَّما يصيرُ أمراً بإرادةِ المأمورِ به.

فنقول : هذا بناء منهم على أنَّ أمرَ الله تعالى وخطابَه صيغٌ وعباراتٌ وحروف وأصوات ، وذلك عندنا باطلٌ على ما سنوضحه إن شاء الله تعالى ، على أنَّا وإن ساعدناهم على ذلك، إلاَّ أنَّا نقول: لِـمَ لا يجوزُ أن تكون صيغةُ الإيجابِ تتميزُ عن صيغةِ الإباحةِ ، بإرادةِ كونِ الصيغة إيجاباً ؟

وقولـهم : يلزمُ منه صحة الأَمرِ بما لا يصحُّ أن يراد.

قلنا: الأَمرُ بالـمُحالِ عندنا جائزٌ على ما سبقَ برهانُه [1] وبيانه ، وعلى أنَّ ذلك لا يدلُّ إلاَّ على كون المأمورِ به ممَّا يصحُّ أن يراد ، فأمَّا أن يدلَّ على كونه مراداً فكَلَّا.

وقولـهم : يلزمُ أن لا يبقى فرقٌ بين أمرِ الإيجابِ وأمرِ الإباحة.

قلنا : لمَ لا يجوزُ أن يفارقَ الإيجابُ النَّدبَ ، باستحقاقِ العقاب بترك أحدِهما دون الثَّاني [2] ؟ ويفارقَ المندوبُ الإباحةَ ، باستحقاقِ الثَّواب على فعل أحدِهما دون الثَّاني [3]؟

وقولـهم: يلزمُ أن لا يمتنعَ منَّا جعل الصِّيغة الواحدةِ أمراً تهديداً إذا وجِدَ فينا إرادتاهما.

قلنا: أمَّا على مذهبِ شيخِنا أبي الحسن رضي اللـه عنه ، فهذا غيرُ لازمٍ ، لأنَّ عنده إرادتَي الضِّدَّين ضدَّان ، وهذا فيه نظرٌ ، لأنَّ الجاهلَ بتضادِّ شيئين

(١) سقط من النسخة (ص): برهانه .

(٢) في النسخة (ب): الآخر .

(٣) في النسخة (ب): الآخر .

يتصورُ منه إرادة اجتماعهما، ولو كانت الإرادةُ بالشيءِ تضادُّ إرادةَ ضدّه ، للزم أن تُضادَّ تلك الإرادةُ نفسَها، وهو محالٌ ، ولأنَّ مَن أمرَ غيرَه بضدَّين على التخيير لا بدَّ وأن يصحَّ منه إرادتاهما ، وإلا لزمَ استحالة كونِ المأمورِ به مراداً، وذلك بالاتفاق باطلٌ [1].

والجوابُ الصَّحيح : هو أنَّ إرادتَي الضدَّين وإن لم يكونا متضادَّين، إلاَّ أنَّه [2] يمتنعُ بالاتفاق اجتماعهما ، لأَمرٍ يرجعُ إلى دواعي المريد ، إذ العاقلُ لا يتأتى منه إرادةُ اتصافِ الجسم الواحدِ دفعةً واحدة بالسَّوادِ والبياض مع العلم بتضادّهما ، فكذلك في مسألتنا.

ثم إنَّ شيخَنا أبا الحسن أوردَ صوراً حققَّ فيها الأمر [3] بالشيء ، مع عدمِ إرادةِ المأمور به.

فمِنْ ذلك : أنَّ نبياً لو أخبر رجلاً مِن أمته، وقال: إن أمرت ولدكَ بخمسِ خصالٍ واقتصرت عليها تمرَّد عليك، ولو أمرته بعشرِ خصالٍ ثمَّ حطَطت عنه خمساً لأطاعك في الخمسة الباقية، وغرضُ الأب الطَّاعة في الخمسةِ، فإذا أمرَ ولدَه بالخصالِ العشرِ على قصدِ حطّ [4] الخمسةِ منه ، فقد تحققَ ههنا الأمرُ بدون الإرادة.

---

(١) سقط من النسخة (ص): باطل .

(٢) سقط من النسخة (ص) من قوله : «والجواب الصحيح» إلى قوله: «أنه يمتنع بالاتفاق» .

(٣) في النسخة (ب): الأمر .

(٤) سقط من النسخة (ص) : من قوله: «فإذا أمر» إلى قوله: «حط الخمسة» .

ومِن ذلك : أنَّ سلطانَ الوقتِ لو اتَّهم واحداً بأنَّه جمعَ العبيدَ لتقاتله [1]، وقُرر عند الملكِ تسارع عبيد الرجلِ إلى موافقتِه في المضارِّ والمشاق، فإذا أحضرَ الملك الرجل ، وهمَّ بقتله ، فقال الرجل متعذِّراً: بأنَّ [2] عبيدي لا يطيعونَ أمري ، فقال الملك: مُرهُم عندي بأمر ، فإن أطاعوكَ تبيَّن كذبك ، وإن خالفوك قَبلتُ قولَك ، فإذا قال الرَّجلُ لعبيدِه والحالة هذه: افعلوا كذا. فلا نستريب أنَّه يريدُ مخالفتهم ، مع أنَّه وجَّه الأمرَ نحو العبيد.

فإن قالوا : ما ذكرتموه ليس بأمرٍ ، وإنَّما هو امتحان.

قلنا: لو لم يكن أمراً ، لَـمَا تمهدَ عذرُه عند الملك ، ولأنَّ العبيدَ قد فهموا مِن سيِّدهم الأمر بذلك ، فلو جازَ أن يُقالَ : إنَّه ليس بأمرٍ ، جازَ مثله في كلِّ الأوامر ، حتى إنَّه لا يوجدُ في العالَم أمرٌ حقيقي .

ومِن ذلك : أنَّ الواحدَ منَّا إذا أخبر غيره أنَّه لا يُطيعه عبده إذا أمره ، ثمَّ أمره فإنَّه لا يريد طاعته ، إذ العاقلُ لا يريدُ تكذيبَ نفسه.

ومن ذلك أنَّ الله تعالى أمرَ إبراهيمَ بذبحِ إسماعيل عليهما السلام ، ثمَّ نسخ ذلك الأمر قبلَ الذَّبح ، فعُلِمَ أنَّه حينَما أمرَ بالذَّبح ما كان مريداً لـه، وتقرير ذلك تجده في كتب الأصحاب.

وأمَّا الجوابُ عما احتجُّوا به ثانياً :

مِن أنَّه يلزمُ أن يكون العاصي مُطيعاً لله تعالى.

فنقول : لو كان صدورُ المرادِ ممَّن هو دون المريدِ طاعةً ، لكان الواحدُ

---

(١) في النسخة (ص) : لو نهى أن الواحد بجميع العبيد . والصواب ما أثبتناه .

(٢) في النسخة (ب) : إن .

منّا مطيعاً للسُّلطان ، إذا فعلنا ما هو مراده ، وإن لم نعلم أنَّ ذلك مراد السُّلطان ، فيكون مطيعاً لمن لا يعرفه، وذلك محالٌ [1].

ولأنَّه يلزمُ أن نكون مطيعينَ لأنفسِنا إذا فعلنا ما نريده .

ولأنَّه لو كان موافقةُ المريدِ في إيقاع مراده طاعةً له لكان موافقتُه في إرادتِه طاعة له، ومعلومٌ أنَّ الله تعالى يريدُ موتَ الأنبياءِ وتَبقِية الشياطين ، فينبغي أن نكون مطيعينَ لله تعالى إن أردنا ذلك.

والتحقيق: أنَّ الطاعةَ إنَّما تتحققُ عند موافقةِ الأمر، ألا ترى أنَّه يقال: فلانٌ مطاع الأَمر، ولا يقال: مطاع الإرادة، ويقال: الرَّعية طائعةٌ أمرَ سُلطانها، ولا يقال: طائعة إرادة سُلطانها، وذلك أظهر مِن أن نحتاجَ فيه إلى الأمثلة.

فأمَّا قوله تعالى : ﴿مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ۝١٨﴾ [غافر :١٨] ، فإنَّ لفظةَ الطَّاعةِ فيها لا بدَّ من تأويلها، لأنَّه يوجبُ أن يكون موافقة الشَّفيع في شفاعتِه طاعة له، وذلك باطلٌ بالاتفاق، فعُلمَ أنَّ لفظَ [2] الطَّاعةِ ههنا مجاز، وأنَّها مستعارةٌ من الإجابة.

وأما قول الشاعر:

ربَّ من انضجت غيظاً صدرَه [3]

---

(١) سقط من النسخة (ص) من قوله : «فيكون مطيعاً» إلى قوله : «محال» .وقد سلف البيت ص١٧٣ .

(٢) في النسخة (ص): لفظة .

(٣) في النسخة (ب) : صدوره .

فإنَّه لا بدَّ من تأويلهِ ، لأنَّ الموتَ من فعلِ الله تعالى ، والطَّاعة لا تجوزُ عليه ، ولأنَّ موافقةَ المتمني لا يكون طاعة له ، فلا بدَّ وأن يكون المراد بقوله : لم يطع ، لم يجب .

وأمَّا قوله تعالى : ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ [الزمر : ٧]، فقد قال شيخُنا: إن المرادَ به جملة العباد ، إذ لا صيغةَ للعموم عندنا ، بل المراد منه البعض، فنحمله على المؤمنين ، والذي يوضِّح ذلك أنَّ معظمَ آي القرآن المشتملةِ على إضافة العبادِ إلى الله تعالى ، المرادُ بها المكرمون بالإضافة إليه وهم المؤمنون، وهذا هو الجوابُ عن استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ ٣١﴾ [غافر : ٣١] .

وأمَّا قوله تعالى : ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأنعام : ١٤٨] ، فقد قال شيخُنا رضي الله عنه: إنَّ الكفارَ ما كانوا عالمِينَ بالله تعالى، ومَنْ لم يكن عالماً بالله [1] كيف يكون مستيقناً في قوله: ﴿لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا﴾ [الأنعام : ١٤٨] ، إذ العلمُ بمشيئةِ الله تعالى فرعٌ على العلمِ بوجوده ، بل صدرَ ذلك منهم على طريقِ الاستهزاءِ والاستخفافِ ، بما يسمعونَه مِن النَّبي عليه السَّلام ، مِن تفويضِ الأمورِ بجملتها إلى مشيئة الله تعالى، فلذلك ردَّ الله تعالى عليهم ، والدليل عليه أنَّه وبَّخَهم على التكذيب بذلك، فقال: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾ [الأنعام : ١٤٨] ، وقال أيضاً: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [الأنعام : ١٤٨] أي: لم تصدر مقالتُهم عن علمٍ ويقينٍ.

---

(١) في النسخة (ب): بربه .

وأمَّا قولـه تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات : ٥٦].

فنقول: الآيةُ خاليةٌ عن ذكرِ الإرادةِ والأمرِ ، فليس إضمارُ الإرادةِ فيه بأولى مِن إضمارِ الأمرِ ، فنحمله على ما يوافق مذهبنا ، وهو الذي قاله بعض المفسِّرين ، مِن أنَّ معناه : ما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلاَّ ليعبدون [١] : إلا لآمرَهم بالعبادة.

وأيضاً فاللام المذكورة في الجنِّ والإنسِ لا توجبُ الاستغراقَ ، كما هو مذهبُ سيبويه[٢] والمبرّد[٣] وغيرهما ، لأنَّ مَن قال: شرب الماء ولبس الثوب، لا يلزمُه أن يكون قد شرِبَ جميع المياه ، ولبسَ جميع الثِّياب ، بل هو

---

(١) سقط من النسخة (ب): إلا ليعبدون .

(٢) أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الملقب سيبويه ، مولى بني الحارث بن كعب ، وقيل : آل الربيع بن زياد الحارثي ، كان أعلم المتقدمين والمتأخرين بالنحو ، ولم يوضع فيه مثل كتابه.

وأخذ سيبويه النحو عن الخليل بن أحمد ، وعن عيسى بن عمر ، ويونس بن حبيب وغيرهم ، وأخذ اللغة عن أبي الخطاب المعروف بالأخفش الأكبر وغيره.

وقصد بلاد فارس فتوفي في قرية من قرى شيراز يقال لها البيضاء في سنة (١٨٠هـ) ، وقيل : سنة سبع وسبعين، وعمره نيف وأربعون سنة. انظر وفيات الأعيان ٣/ ٤٦٣.

(٣) أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر بن عمير الأزديّ البصريّ ، المعروف بالمبرد النّحوي. نزل بغداد ، وكان إماماً في النحو واللغة ، ولـه التآليف النافعة في الأدب منها: كتاب الكامل ، وكتاب الروضة وغير ذلك. أخذ الأدب عن أبي عثمان المازني ، وأبي حاتم السجستاني ، وأخذ عنه نفطويه وغيره من الأئمة.

توفي يوم الاثنين لليلتين بقيتا من ذي الحجة سنة (٢٨٥هـ) ببغداد ، ودفن في مقابر باب الكوفة . انظر وفيات الأعيان ٤/ ٣١٣.

موضوعٌ لتعريفِ الجنس ، ونحن نحمله على الجنسِ بالنِّسبة إلى المؤمنين.

وإن سلَّمنا أنَّه للاستغراق ، إلاَّ أنَّه لا بدَّ مِن تخصيصِه بالصِّبيانِ والمجانين، فإنَّ الباري تعالى ما خلقهم للعبادةِ ، فإذا جاز لهم حملُ تلك الصِّيغة مع عمومِها على العقلاء ، جاز لنا أن نحملها [1] على المؤمنين ، لِمَا سبقَ مِن الأدلَّة العقليَّة والسَّمعيَّة ، والله أعلم وأحكم بالصواب .

(١) في النسخة (ب): نحمله .

البَابُ الرَّابِعُ

في صِفَةِ الكَلامِ

وفيهِ فصُول:

الفَصْلُ الأوّلُ

في قِدَمِ القُرآنِ

مذهبُ أهلِ الحقِّ أنَّ كلامَ الله تعالى لا أوَّل لوجوده، وهو ليس بحرفٍ ولا صوت، بل هي دَلالاتٌ عليه.

واختلفوا في أنَّه هل يوصفُ في الأزَل بكونِه آمراً ناهياً؟

فمنعَ عبدُ الله بن سعيد الكُلَّابي [1] مِن ذلك، وقال: إنَّما يتَّصفُ بهذهِ

---

(١) سقط من النسخة (ب): الكلابي.

وعبد الله بن سعيد بن كُلَّاب، أحد أئمة المتكلمين. وكُلَّاب مثل خُطَّاف لفظاً ومعنى، لقِّب به لأنه كان لقوته في المناظرة يجتذب من يناظره، كما يجتذب الكُلَّاب الشيء. وتوفي بعد سنة (٢٤٠هـ) بقليل.

وعقيدة ابن كُلاب كعقيدة أهل السُّنة في أنَّ صفاتِ الذَّات ليست هي الذات ولا غيرها، ثم زاد هو وأبو العباس القلانسي على سائر أهل السُّنة، فذهبا إلى أن كلامه تعالى لا يتصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل، لحدوث هذه الأمور وقدم الكلام النَّفسي، وأنَّما يتصف بذلك فيما لا يزال. انظر طبقات السبكي ٤/ ٢٩٩.

الصِّفاتِ إذا خلَق المكلفينَ وأفهمهم ما أرادَ أن يفهمَهم مِن كلامِه، حتى إنَّه إذا أفهم المخاطَبين إيجاباً أو ندباً ، اتَّصف كلامُه حينئذٍ بكونه أمراً، وإن أفهمهم تحريماً أو تنزيهاً اتصفَ بكونه نهياً، ولهم تردُّدٌ في أنَّه هل يتصفُ في الأزلِ بكونه خبراً أم لا ؟

وذهبَ شيخُنا رضي الله عنه إلى أنَّ الكلامَ القديم لم يزل أمراً، نهياً، خبراً، خطاباً .

أمَّا المعتزلةُ ، فقد اتفقوا على أنَّه لا يرجِعُ إلى الباري حقيقةً [1] صفةٌ مِن كلامِهِ، وإنَّما معنى كونِه متكلماً وقوع الكلامِ عن قادريته، ولا فَضْل في ذلك بينَ خلْق الأجسام و سائِر الأعراض، وبينَ خلْق الكلام.

ثمَّ إنَّهم بعدَ ذلك افترقُوا:

فالنَّظام [2] ذهبَ إلى أنَّ الكلامَ جسمٌ لطيفٌ ، يخلقه [3] الله تعالى في الهواء ويُدخله الأسماع، ثمَّ عنه في ذلك روايتان : مرةً يقول: ذلك الجزءُ يطال المسامعَ فيُسمع، ومرة يقول: بل أجزاءُ الهواءِ تتشكَّل بشكلِه ويحدثُ في الهواءِ منه أعداد على شكلٍ واحد، فإذا سَمع طائفةٌ كلاماً، فإنَّما ذلك لأنَّه يَقرعُ أُذُنَ كلِّ واحدٍ يتشكَّل بشكل [4].

(١) سقط من النسخة (ب) : حقيقة .

(٢) انظر مقالات الأشعري ١/ ٢٤٥ - ٢٤٦ ، أصول الدين للبغدادي ص ١٠٦.

(٣) في النسخة (ب) : يخلقها الله في الهواء ويداخلها . والصواب ما أثبتناه .

(٤) كذا في النسخة (ص) ، وفي النسخة (ب): مما يشكل بشيء !!

والأكثرونَ على أنَّ كلامَ الله تعالى عَرَضٌ يخلُقُه في محلّ [1]، وهؤلاءِ قد اتفقوا على إطلاقِ القولِ بأنَّه مخلوقٌ إلاَّ محمد بن شُجاع [2]، فإنَّه منع من ذلك، قال: لأنَّ المخلوقَ ينبئُ عن كونه موضوعاً كذباً ، بدليل قوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧]، وقوله : ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣٧﴾﴾ [الشعراء: ١٣٧] أي : أكاذيبهم.

أمَّا الكرَّاميةُ فقد ذهبوا إلى أنَّ كلامَ الله تعالى هو القدرةُ على القول، فمِن ههنا قالوا: كلام الله قديم، وأمَّا قولُ الله تعالى فقد اتفقوا على أنَّه يوجدُ في ذاتِه بعدَ أن لم يكن [3].

---

(١) وهذا القول ينسب إلى الجبائي ، و ابنه أبي هاشم ، و زعم الجبائي أن الله تعالى يحدث - عند قراءة كل قارئ - كلاماً لنفسه في محال القراءة ، وخالفه الباقون ، وذهب أبو الهذيل بن العلاف وأصحابه إلى أن بعضه في محل ، وهو قوله «كن» ، وبعضه لا في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار ، وذهب النجار منهم إلى أن كلام الله إذا قُرِئ فهو عرض . انظر الأصول الخمسة ، ص ٤٤٠ .

(٢) محمد بن شجاع أبو عبد الله الثلجي البغدادي ، الفقيه الحافظ الحنفي أحد الأعلام الكبار، تفقه على الحسن بن زياد اللؤلؤي ، وكان يقول بالوقف في القرآن ، ومات في ذي الحجة في صلاة العصر سنة(٢٦٦هـ) .

له من التصانيف : التجريد في الفقه ، تصحيح الآثار ، الرد على المشبهة ، كتاب الكفارات ، كتاب المضاربة ، كتاب المناسك ، كتاب النوادر في الفروع كبير . انظرالوافي بالوفيات : ١/ ٣٥٧ .

وقد أفرده الإمام محمد زاهد الكوثري رحمه الله تعالى بالترجمة في كتابه : «الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع» .

(٣) انظر الملل والنحل ص ١١٠ ، والإرشاد للإمام الجويني ص ١٢٨ ، وأبكار الأفكار للآمدي ١/ ٢٦٦ .

وللقائلينَ بحدوثِ القرآن شُبه[1]:

منها أن قالوا: لو كان كلامُ الله قديماً، لوجَبَ أن يكون في الأزَلِ آمراً ناهياً بلا مأمورٍ ولا منهيٌّ، فيكون تكليفاً لا بمكلَّف، ولأنَّ الواحدَ مِنَّا لو أخذَ يأمر وينهى مِن غيرِ مأمورٍ ولا منهيّ، لكان إمَّا عابثاً أو هاذياً، وذلك على الله تعالى محالٌ.

ومنها أن قالوا: لو كان الباري تعالى فيما لم يزل قائلاً: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ①﴾ [الفيل: ١]، و ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ﴾ [نوح: ١]، و ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾ [البقرة: ١٣٤] لكان مُخبراً عن مضِي[2] ما لم يمضِ، فيكون كذباً، وذلك على الله تعالى محالٌ.

ومنها أن قالوا: أجمعت الأمَّةُ على أنَّ السُّور المتعددةِ كلام الله تعالى، ولا سبيلَ إلى إثباتِ قرآنين:

أحدهما: الكلمات والسُّور الموصوفة بالحدوث، والآخر: الكلام القائم بذاتِ الباري، لأنَّ الإجماع منعقدٌ على بطلان هذه المقالة، واتفقوا على تركِ توبيخِ مَن قال: «يا ربَّ طه»، و«يا ربَّ يس»، وذلك كلّه يدلُّ على أنَّ القرآنَ محدثٌ.

والمعتمدُ في إثباتِ قدمِ القرآن[3] أن نقول: لو كان كلامُ الله تعالى

---

(١) في النسخة (ص): شبهة، وانظر هذه الشبه وردها أيضاً في: الإرشاد للإمام الجويني ص١٩٩، وأبكار الأفكار للآمدي ١/ ٢٦٦، والأربعين ص ٢٥٢.

(٢) في النسخة (ب): عما مضى، والصواب ما أثبتناه.

(٣) في النسخة (ب): كلام الله تعالى.

محدَثاً ، لكان إمَّا أن يكون قائماً به ، أو بغيرِه ، أو لا في محلّ .

ومحــالٌ أن يقــوم بــه ، أو يوجــدَ [1] لا في محــلٍّ ؛ لمــا ذكرنــاه في بابِ الإرادة .

ومحالٌ أن يقومَ بغيرِهِ ، لأنـّه لو كان متكلماً بكلامٍ يخلُقه في غيره ، لكان متكلماً بكلامِنا مع كوننا متكلمينَ به ، لما أوضحناه فيما سبقَ أنَّ أفعالَ العبادِ كلّها مخلوقةٌ لله تعالى، وذلك محالٌ.

ولأنّه لا معنى للكلامِ عندَ المعتزلةِ إلاّ أصوات مخصوصَة ، فلو كان متكلماً بكلامٍ يوجدُه في غيرِ ذاته ، جازَ أن يكون مُصوِّتاً بصوتٍ يوجده في غيرِ ذاته، إذ ليس للكلامِ مزية على سائرِ الأصوات .

ويلزمُ منه أن يكون الباري تعالى مُصوِّتاً بخَريرِ الأنهارِ واصطفاقِ الرِّياح، تعالى الله عنه علواً كبيراً.

ولأنّه لو جاز أن يكون متكلماً بكلامٍ يوجدُه في غيرِهِ جازَ أن يكون أسود وأبيض ، وعاجزاً ومتحركاً، إذا خلَقَ هذه المعاني في غيرِهِ، وذلك كفْرٌ صراح [2].

لأنّه لو كان المرجعُ بكونِه متكلماً ، إلى أنّه فاعلُ الكلام ، لاستَحالَ العلمُ بكونه متكلماً ، إلاّ بعدَ العلمِ بكونه فاعلاً له ، وذلك باطلٌ، إذ نحن نقطعُ بأنَّ مَن صدرَ عنه الكلامُ فهو متكلِّم ، وإن لم يخطرْ ببالنا أنّه فاعلٌ له

---

(١) سقط من النسخة (ص) : يوجد ، والصواب ماأثبتناه .

(٢) سقط من النسخة (ب) : صراح .

أو[1] ليس بفاعلٍ له ، ويلزمُ منه[2] أن يكون العلمُ بكونِه فاعلاً ضرورياً، كما أنَّ العلمَ بكونِه متكلماً ضروريٌّ، وكلُّ ذلك بالاتفاق باطلٌ.

وممَّا ذكرهُ[3] شيخنا ﷺ أنْ قال: كلامُ الله تعالى لو قامَ بجسمٍ مِن الأَجسام ، لاشتُقَّ لذلك المحلِّ مِن أخصِّ أوصافهِ نعت، لأنَّ الحركةَ إذا قامت بجسمٍ ، فإنَّه يستحقُّ منها اسم المتحرِّك، وليس ذلك لأنَّ الجسمَ فعلها أو ملكها، إذ قد يتحركُ مَن لا يكون فاعلاً ولا مالكاً، ولا لأنَّها أوجبتْ له حالةً، لأنَّ الجسمَ قد يُنعتُ بالسَّواد والبياضِ ، مع أنَّه لا يرجعُ منه عندهم إلى المحلّ حالة، فلم يبقَ إلاَّ أن يكون لقيامها به ، والعلَّة واجبةُ الاطراد، فيلزم أنَّه لو قام كلامُ الله تعالى بجسمٍ ، أن يكون المتكلمُ به[4] ذلك الجسم لا غير، وهذا واضحٌ.

فإن قيل : هذا باطلٌ بما إذا خلقَ الله تعالى شيئاً أو خلَقَ رِزقاً أو حياةً أو موتاً أو نعمةً أو إحساناً، فإنَّ الخالقَ والرَّازق والمحيي والمميت والمنعم والمحسن هو الله تعالى .

والإنسانُ إذا ثبَّتَ كتابةً في محلٍّ أو قتلاً أو كسراً أو جرحاً أو ظلماً، فإنَّ الكاتبَ والقاتلَ والكاسرَ والجارحَ والظالمَ ذلك الإنسانُ، ولا يرجعُ منها إلى المحلِّ وصفٌ، وكذلك العلمُ يقومُ ببعضِ أجزاءِ الجُملةِ ، ثمَّ استحق الجملة اسم العالم.

---

(١) في النسخة (ص) : و .

(٢) سقط من النسخة (ص) : منه .

(٣) في النسخة (ص): ذكروه .

(٤) سقط من النسخة (ص): به .

قلنا : نحن ما أوجبنا رجوع جميع أوصافِ المعنى إلى المحلّ ، وإنَّما الذي أوجبنا رجوعَه إليه هو الوصفُ الخاصُّ، وكون الشيء مخلوقاً أو رزقاً أو إنعاماً أو إحساناً أو قتلاً أو ظلماً ليس مِن خصوصِه، ألا ترى أنَّ الرِّزقَ عبارةٌ عمَّا ينتفعُ الإنسانُ به، ثمَّ قد يكون حياة، وقد يكون قدرة، وقد يكون عِلماً وسمعاً وبصراً، أو مطعوماً ومشروباً، وكذلك المخلوقُ قد يكون لوناً وطعماً ورائحة، والكتابة قد يُعنى بها حركاتُ يدِ الكاتب ، وقد يُعنى بها حصولُ أجزاءِ الحبرِ على الكاغدِ على ترتيبٍ مخصوص ، وكلُّ ذلك مما يرجعُ مِن خواصِّ أوصافِها إلى المحلِّ اسماً.

فإن قالوا : فلماذا يستحقُّ فاعلُ الخلْق والرزقِ اسمَ الخالق والرازق؟

قلنا : لأنَّ الخالقَ والرازقَ هو القادر على الخلْق والرِّزق، وهو موصوفٌ بالقدرة، وأمَّا الكاتبُ فإنَّما يستحقُّ هذا الاسم ، لِما قام به مِن العلم بترتيب الحروفِ على وجهٍ منظومٍ ، وإرادة ذلك والحركاتِ التي يفعلُها حالةَ الكتابة .

وأمَّا حصولُ الكتابةِ في الكاغدِ فمعناه تسْويدُ بياضِ الكاغد، ولاشكَّ في رجوعِ الاسمِ مِن أخصِّ أوصافِه إلى محلِّه، إذ يقال [1] له : أسود .

أمَّا الظلمُ فهو أيضاً اسمٌ عامٌّ، لأنَّه قد يكون قتلاً وقد يكون ضرباً وغير ذلك، ثم إن عُني به حركاتُ الظَّالم وإرادتُه القائمة المستعقبة لذلك في غيرِهِ بمجرى العادةِ، فذلك قائمة به [2] ، ويرجعُ منها إلى محلِّه [3] الاسم .

---

(١) في النسخة (ب) : يقول .

(٢) سقط من (ص) : به .

(٣) في النسخة (ب) : محلها .

وأمَّا الموجودُ في المظلومِ والمجروحِ ، فليس هو إلا الألم وتفريق البنية، ولا شكَّ في أنَّه يرجعُ من أخصِّ أوصافه إلى محلِّه[1] اسماً.

وأمَّا العلمُ القائم ببعض أجزاءِ الحيِّ ، فإنَّ عندنا لا ينطلق اسم العالِم[2] بالحقيقةِ إلاّ على ذلك الجزء، وأمَّا على سائرِ الأجزاءِ فبالمجازِ، كما يقال للزَّنجيِّ : إنَّه أسود ، مع أنَّ باطنهُ ليس بأسود .

فقد اتضحتْ هذه الطريقة، واندفعت المعارضاتُ عنها.

وأمَّا الجوابُ عمَّا احتجُّوا به أولاً: مِن الأَمر في الأَزلِ بلا مأمورٍ يكون عبثاً.

فنقول : إنَّ عبد الله بن سعيد ارتكبَ مِن قوَّةِ هذه الشُّبهة مذهباً ضَعيفاً، وهو أنَّ كلامَ الله تعالى في الأَزل لا يتَّصف بكونِه أمراً ولا نهياً.

واعلم أنَّ ما ذكروه فاسدٌ مِن وجوه:

الأوَّل : أنَّ كلَّ ما خرجَ عن أن يكون أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً فإنَّه لا يتقرَّرُ في العقلِ كونه كلاماً.

الثَّاني : وهو أنَّ كونَ الكلامِ أمراً ونهياً :

إن كان لذاتِه لزمَ أن يكون أمراً زائداً .

أو بالفاعل، وقد بيَّنا أنَّ الفاعلَ[3] لا يَقدِرُ على جعلِ الذَّات على صفة، إلاّ إذا قدر على الذَّات، فيلزم أن يكون الكلامُ القديمُ مَقدوراً، وهذا محالٌ.

---

(١) في النسخة (ص) : الأوصافها إلى محلها .

(٢) سقط من النسخة (ب) : اسم العالم .

(٣) سقط من النسخة (ص) : وقد بينا أن الفاعل .

أو لمعنى، وذلك المعنى : إن كان قديماً ، لزمَ منه أن يكون الكلامُ في الأزل أمراً .

وإن كان محدَثاً : فإمَّا أن يكون قائماً بالكلامِ ، فيلزمُ منه قيامُ المعنى بالمعنى .

أو قائماً بذاتِ الباري، ويلزمُ منه قيامُ الحوادثِ به .

أو يوجد مبايناً عن الباري، فحينئذٍ يكون نسبتُه إلى كلامِ الباري ، كنسبتِه إلى كلامِ البَشر، فلو أوجبَ لكلامِ الله تعالى أن يكون أمراً ، لأوجبَ لكلِّ كلامٍ أن يكون أمراً، وذلك محالٌ.

فإن قالوا: إذا خلَق الله تعالى المأمورين ، وخلَق فيهم فَهمَ الإيجابِ أو التَّحريم من كلامِه، فحينئذٍ يتَّصفُ الكلام بأنّـه أمرٌ أو نهيٌ.

قلنا: المأمورُ والمنهيُّ إنَّما يفهمانِ الإيجاب والتحريم مِن الكلام، ألا ترى أنَّ القدرةَ لـمَّا لم تكن إيجاباً وتحريماً لم يفهم منه ذلك، وإذا كان كذلك فلا بدَّ وأن يكون كلامُ الله تعالى إيجاباً وتحريماً قبلَ ذلك، وإلاّ لزمَ أن يكون الشيءُ علَّـةً لما هو علَّةٌ لـه، وذلك محالٌ.

والجوابُ الصحيحُ أن نقول: كما أنَّ العلمَ في الأزلِ متعلِّقٌ بالشيءِ حين وجودِه ، فكذلك أمرهُ متعلِّقٌ به حين وجودِه، وهذا كما أنَّ أهلَ العصرِ الذي نحن [1] فيه مأمورونَ بالأمرِ الذي توجَّه نحو المعاصرينَ لرسولِ الله ﷺ ، وإن لم يكونوا ذلك الوقت موجودين، وكذلك لو أنَّ إنساناً أوقف [2]

---

(١) سقط من النسخة (ص) : وهذا كما أن أهل العصر الذي نحن .

(٢) في النسخة (ب) : وقف .

ضيْعَةً على أولاده وأولاد أولاده [1] إلى ما تناسلوا ، فإنَّه يثبتُ موجب كلامِه على مَنْ سيوجدُ، مثل توجُّهه على الموجودين؛ كذلك ههنا.

وما ذكروه مِن أنَّ أمراً بلا مأمورٍ عبثٌ.

فنقول : الشيءُ إنَّما يوصفُ بكونِه سَفهاً عبثاً [2] إذا كان محدثاً، ليقال بأنَّه لو وقعَ على وجهِه [3] كان حِكْمة، ولو قُدِّرَ وقوعه على خلافِه كان سَفهاً، ونحن فقد فرغنا عن إقامةِ الدَّليل على قِدمِ كلامِ الله تعالى، ونظيرُه مَن اكتسبَ العلمَ بالفواحشِ ، فربَّما يكون اجتهادُه في طلبِ ذلك العلم سَفهاً، والباري تعالى عالمٌ به ، ولا يُعدُّ ذلك سفهاً.

وقد قال شيخنا ﷺ: الإنسانُ قد يُحدِّثُ نفسَه بأشياء ، ويردِّدُ فكرَه في أشياء ، وهو كلامٌ ، لا سيَّا وهو [4] عند أبي هاشم حروف وأصوات خفيَّة، مع أنَّه لا يسمعُه [5] سامعٌ، ولم يكن عبثاً ، فكذلك ههنا.

وأمَّا الجوابُ عمَّا احتجُّوا به ثانياً مِن أنَّه يلزمُ مِن قدمِ كلامِ الله تعالى ، أن يكون خبرُه كذباً .

فنقول: أجمعنا على أنَّ الباري تعالى في الأزل ، كان عالماً بأنَّ العالَمَ سيوجد، ولَـمَّا أحدثَه فإنَّه يعلمُ وجودَه، وذلك بالاتفاق لا يوجبُ تغيراً في

---

(١) في النسخة (ب) : أولاده وأولاده ، والصواب ما أثبتناه.

(٢) سقط من النسخة (ب) : عبثاً .

(٣) في النسخة (ب) : وجه . والصواب ما أثبتناه .

(٤) سقط من النسخة (ص) : وهو .

(٥) في النسخة (ب) : لا يسمعه في الأزل سامع .

علمِه، فلـمَ لا يجوز أن يكـون كـلامُ الله تعـالى قبـلَ وجـودِ الأشياء خـبراً عـن أنَّـه سيوجدها، وإذا وجـدَتْ فإنّـه يـصيرُ بعينِـه خـبراً عـن أنّهـا وجـدَت ، مِـن غيرِ تغير.

وأيضاً فلأنَّ الله تعالى قال: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ﴾ [القمر: ٤٥]، وقال: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ [الفتح:٢٧] ، وقال: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ﴾ [الفتح:١٦] ، فكلُّ هذه أمورٌ أخبرَ الله تعالى عنها بحكمِ الاستِقبَال، مع أنَّها قد وجدَت الآن، فإذا جازَ أن يكون الخبرُ عن أشياء ستوجدُ ، لا يكون كذباً بعد مضي ذلك الشيء، لِـمَ لا يجوزُ أن يكون الخبرُ عن أن شيئاً [1] كان ، لا يكون كذباً قبلَ وقوعِ ذلك الشيء .

وأمّا الجوابُ عمّا احتجُّوا به ثالثاً مِن أنَّ الأمَّةَ مجمعةٌ على أنَّ السُّور كلام الله تعالى .

فنقول: إنّما يصحُّ إطلاقُ القولِ بأنّها كلامُ الله تعالى مِن حيثُ إنّها دلالات عليه، كما أنّـه يُسمى المقدورُ قدرةً، والمعلومُ علماً لدلالتِه عليها، وكما أنَّه يقولون: الرَّحمنُ مشتقٌّ مِن الرَّحمة، والرَّؤوف مشتقٌّ مِن الرَّأفة، وإنَّما عَنَوْا به هذه الألفاظ ، لا ما هو مَدلولُ اسمِ الرَّحمن، فكذلك ههنا.

وقولُهم : لا سبيلَ إلى إثباتِ قرآنين.

قلنا: هذا باطلٌ، لأنَّ النبيَّ ﷺ سمَّى المصحف قرآناً فقال: «لا تُسافروا بالقرآنِ إلى أرضِ العدوِّ» [2]، وسَمَّى صلاة الفجرِ قرآناً فقال: ﴿إِنَّ

---

(١) في النسخة (ص): عن أشياء .

(٢) أخرجه البخاري(٢٩٩٠) ، ومسلم (١٨٦٩) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

﴿قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴿٧٨﴾﴾ [الإسراء: ٧٨]، وقال حسَّان بن ثابتٍ [(١)]:

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطِّع الليل تسبيحاً وقرآنا

أي: وقراءة.

ودعواهم إجماعُ السَّلف إطلاق القولِ بـ«يا ربَّ طه» و«يا ربَّ يس»، فذلك ممنوعٌ، وكيف ونحن نعلمُ أنَّهم مِن أشدِّ النَّاس على القائلينَ بخلْق القرآن.

واعلم أنَّ جماعةً مِن ضُعفاءِ العقول [(٢)] ارتكبُوا لأَجلِ هذه الشُّبهة مذهباً لا يليقُ بالعقلاء، وهو أنَّهم يعتقدونَ قدمَ الحروفِ والأصواتِ والرُّقوم والكتابات، وهذا مذهبٌ فاسدٌ، لأنَّ الأصواتَ لها [(٣)] مبتدأ ومنقطع، وكذلك الحروف متواليةٌ متعاقبة، ولا يوجد منها اثنان دفعة واحدة [(٤)]، فمع هذا كيفَ يعتقد قدمها، وهذا المذهب في أعلى مراتب العلوم الضرورية [(٥)]، وبالله تعالى العون والتوفيق.

---

(١) انظر «ديوان حسان بن ثابت» رضي الله عنه ص ٢٤٨، وهو شاعر النبي صلى الله عليه وسلم، المعروف بدفاعه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، توفي سنة ٥٤ هـ زمن معاوية.

(٢) وهذا قول المشبهة والحشوية. انظر الإرشاد للجويني ص١٢٨، الملل والنحل ص١٠٦.

(٣) سقط من النسخة (ص): لها.

(٤) سقط من النسخة (ب): واحدة.

(٥) في النسخة (ب): العلم الضرورية. وفي النسخة (ص): العلوم الضروري.

الفصل الثاني

في الحِكَايَةِ والمَحْكِيِّ

مذهبُ أهلِ الحقِّ : أنَّ القراءةَ راجعةٌ إلى أصواتِ القارئ ، وتلك مخلوقة، والمقروءُ كلامُ الله تعالى وهو قديم، والقراءةُ والمقروءُ بمثابةِ الذِّكر والمذكور [1]، وكما أنَّه لا يلزمُ قيام المذكورِ بالذَّاكر؛ لا يلزمُ قيامُ المقروءِ بالقارئ، وهكذا نقولُ في الكتابةِ والمكتوبِ، والحِفظِ والمحفوظ، وهكذا نقولُ في حكايةِ المرءِ كلام غيره أو يروي شعرَ غيره، فإنَّ الموجودَ إنَّما هو الحكايةُ والإنشاد، فأمَّا المحكِيُّ والمُنْشَدُ فقد تقضَّى وتصرَّم .

وهذا مذهب الجمهورِ مِن المعتزلةِ [2]، إلا أبا الهذيل والجُبائي فإنَّهما قالا [3] : إذا قرأ القارئُ آيةً مِن القرآنِ ، فتقوم به قراءته [4]، ويوجدُ مع قراءته كلام الله تعالى قائماً بالقارئ، وكذلك يوجدُ كلامُ الله تعالى مع الكَتَبةِ حالًّا في المصحف، وكلامُ الله تعالى ليس هو القراءة والكتابة، بل هو معنىً غير الرُّقومِ والأصوات يوجدُ معها .

---

١) سقط من النسخة (ب) : المذكور .

(٢) انظر الإرشاد للإمام الجويني ص ١٣٠ .

(٣) انظر الملل والنحل ص ٨١ ، وأبكار الأفكار ١/ ٢٧٧ .

(٤) في النسخة (ب) : قراءة .

ثمَّ قالا: لو قرأ ألفُ قارئ آيةً واحدةً ، فإنَّه يوجدُ في كلِّ قارئ تلك الآية الواحدة، والقائمُ بزيدٍ هو القائمُ بعمرو، ولو انكفَّ قارئٌ عن القراءةِ انتفى عنه كلامُ الله تعالى، والذي انتفى عنه هو [1] بعينِه موجودٌ قائم بسائِر القراءة .

ومعرفةُ هذه المقالة يُغني الجواب عنها . وبالله التوفيق والتعويل.

(١) سقط من النسخة (ص) : هو .

الفصل الثالث

في أنَّ كلامَ الله تعالى صدقٌ

اتفقَ المسلمونَ على أنَّه يستحيلُ أن يكون خبر الله تعالى كذباً ، وخالفهم المعتزلةُ في ذلك ، وزعموا أنَّ ذلك جائزٌ إلاّ أنَّه سبحانه لا يفعلُه، لأنَّه لو فعلَه لكان سَفيهاً مستحقّاً للَّوم والتوبيخ [١] والذَّم ، خارجاً عن حدِّ الإلـهيةِ ، وهذا تصريحٌ منهم بأنَّ الله تعالى قادرٌ على أن يخرجَ نفسَه عن الإلـهية، وذلك كفر .

واحتجَّ إمامُ الحرمين ﷺ على استحالةِ الكذبِ على الله تعالى بأن قال: نحن نعلمُ ضرورةً أنَّ العالِمَ بالشيء ، يمكنه أن يخبرَ عنه في النَّفس خبراً صدقاً، ونعلمُ أيضاً أنَّ المخبِر[٢] الواحدِ يستحيلُ أن يكون صادقاً وكاذباً دفعة، فلو كان الباري كاذباً استحال أن ينتفي ذلك الخبرُ الكذب لأنَّه قديم، والقديم لا ينعدِم، وذلك يُفضي إلى استحالةِ أن يخبرَ الباري تعالى عمَّا هو عالِمٌ به خبراً صادقاً، وذلك ممَّا يعلمُ به بطلانه ضرورة.

فإن قالوا : كيفَ تدَّعونَ العلمَ الضروريّ بأنَّ العالِمَ بالشيءِ يمكنه أن يخبرَ خبراً صدقاً عنه، مع أنَّ العلمَ بأصلِ كلامِ النَّفس مِن أدقِّ الأشياء ؟

---

(١) سقط من النسخة (ب) : والتوبيخ .

(٢) في النسخة (ص) : الخبر .

قلنا : إثباتُ كلامِ النَّفسِ ليس مِن قبيلِ النَّظريات، بل مِن قبيلِ الضروريّات، وهو الذي يجدُه المرءُ مِن نفسِه إذا أرادَ أن يأمرَ عبدَه بشيءٍ مِن اقتضاءِ الفعلِ عنه في النَّفس، ولم ينازعْ في هذا [1] المعنى أحد، إنَّما النَّظريّ هو إظهارُ الفرقِ بينه وبينَ العلمِ والإرادةِ، وذلك لا يَقدحُ في غرضِنا.

(١) في النسخة (ص): هذه .

الفصل الرابع

في التحسين والتقبيح

اعلم أن لفظ الحَسنِ يطلقه [1] الإنسان على ما يوافقُ غرضَه، والقبيح على ما يخالفُ غرضَه، فعلى هذا قد يكون الشيءُ الواحدُ حسناً في حقِّ إنسانٍ ، قبيحاً في حقِّ غيره.

ويطلقُ على صفةِ الكمال والنُّقصان ، فيقال : العلمُ حسنٌ ، والجهل قبيح . ونَعني بالكمال وجود شيءٍ لشيء مِن شأنِه أن [2] يكون له : إمَّا لجنسِه أو لنوعِه أو لعينِه [3] .

ويطلقُ الحَسن أيضاً على ما لم يُمنع منه فاعلُه، والمباحُ على هذا المعنى حَسَنٌ [4] ، وكذلك أفعالُ الله تعالى.

ويطلقُ على ما وردَ الشارع بالثناءِ على فاعلِه، والتعظيم له، واستحقاقه الثواب [5] عليه، وفي مقابلَته القبيح، فإنَّه الذي وردَ الشَّارع بذمِّ فاعلِه،

---

(١) في النسختين : يطلق .

(٢) في النسخة (ص) : إما .

(٣) في النسخة (ب) : بجنسه أو بنوعه أو بعينه .

(٤) لأن المباح لم يمنع منه فاعله .

(٥) في النسخة (ب): للثواب .

وإهانته، واستحقاقه العقاب [١]، والمباحُ على هذا التَّفسير لا يكون حَسناً [٢].

وإذا عرفتَ ذلك، فاعلم أنَّ مذهبَ أهل الحقِّ: أنَّه ليس للحَسن ولا للقبيحِ بالتفسيرينِ الأخيرين صفة، بل هو مجرَّدُ تعلقِ خطابِ [٣] الشارع به، فإذا وردَ الإذنُ بالفعلِ يُسمى حَسناً، وإذا وردَ النَّهي عنه يُسمى قبيحاً.

ومذهبُ الجمهورِ مِن الفِرَقِ الضَّالةِ : أنَّ حُسْنَ الأشياء [٤] وقُبْحَها لصفاتٍ ثابتةٍ فيها، وقسَّموا ذلك إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوَّل : ما يدركُ حسنُه وقبحه بضرورةِ العقل، كَحُسنِ العلمِ بالله تعالى، وحسن شكر المنعِم، وحسن الصِّدق النَّافع، وقبح الكذب الضَّار.

القسم [٥] الثَّاني : ما يدركُ بنظرِ العقلِ، كالعلمِ بقبح الصِّدق الضَّار، وحسن الكذبِ النَّافع [٦].

القسم الثَّالث [٧]: ومنه ما لم [٨] يُعلمُ حسنُه وقبحه إلاّ بإخبار الشَّرع عنه، وذلك كحسنِ أربع ركعاتٍ في الظُّهر، ووجوبِ الصَّوم في رمضان

---

(١) في النسخة (ب): للعقاب .

(٢) لأنَّ المباح لا ثناء على فاعله.

(٣) في النسخة (ص) : الخطاب.

(٤) في النسخة (ب) : الأفعال .

(٥) سقط من النسخة (ب): القسم .

(٦) في النسخة (ب) : بحسن الصدق الضار ، وقبح الكذب النافع . والصواب ما أثبتناه.

(٧)غير موجودة في النسختين.

(٨) في النسخة (ب): لا .

دون سائر الشُّهور، وكقبح شربِ القليلِ مِن الخمرِ في شريعةِ نبيِّنا صلوات الله عليه دون شريعةِ موسى عليه السَّلام، وجميع ما أمرَ الشَّارع به فلا بدَّ وأن يكـون ذلـك الفعـل في نفسِه حسناً وإلّا لقبحَ منه الأمر به، وكـذلك لـولا القبحُ في المنهيِّ عنه، وإلاّ لما وردَ النَّهي عنه[1]، وذلك لا يختلفُ بأن نعلمَ جهة الحسن والقبح فيه على التَّفصيل، أو لم نعلم .

ولهم على ذلك شُبَهٌ :

منها أن قالوا : الواحدُ مناً ، إذا قصدَ تحصيلَ شيءٍ ، واستوى عنده الصِّدقُ والكذبُ فيما يرجعُ إلى تحصيلِ ذلك الشَّيء، مثل أن يقال: لو صَدقتَ أعطيناكَ ديناراً، ولو كذبتَ أعطيناك ديناراً، فنعلمُ قطعاً[2] أنَّه يختارُ الصِّدقَ على الكذب، فدلَّ على أنَّ الصِّدقَ في نفسِه حسنٌ.

ومنها أن قالوا : إذا رأى الملكُ العظيم[3] ضعيفاً مُشرِفاً على الهلاك، فإنَّ طبعَه يميلُ إلى إنقاذِه، وليس يفعل ذلك رغبةً في الثَّواب، إذ ربَّما كان ذلك الملكُ مُلحداً لا دِين له، ولا أيضاً للشّكر والمجازاة، إذ ربَّما كان الضعيفُ أعمى لا يعرِفُ الملك، فكيفَ يطمعُ الملكُ في شكره، ولا أيضاً لأجلِ أنه يوافق غرضَه، لأنَّه ربَّما يتعب[4] بذلك، فعلمنَا أنَّه ما أقدَمَ على إنقاذِه إلاّ لحسنِه.

---

(١) سقط من النسخة (ب) : النهي عنه .

(٢) سقط من النسخة (ب) : قطعاً .

(٣) بياض في النسخة (ص) مكتوب هكذا (الملط) .

(٤) غير واضحة المعنى وقدرناها ما أثبتناه .

ومنها أن قالوا : لو كان الحسنُ والقبحُ يثبتُ بالشَّرعِ لصحَّ ورودُ الإذْنِ بشَتمِ الله تعالى والكفر به، وقتل أوليائِه، وتعظيم أعدائِه، وتبجيل فرعونَ وأبي جهلٍ، والاستخفاف بمحمدٍ وموسى عليهما السَّلام، ولـمَّا لم يجز ذلك عُلم أنَّه قبيحٌ لنفسه.

وأمَّا[1] المعتمدُ في المسأَلةِ أن نقول:

لو كان الحسنُ والقبحُ صفة [2] ، لافتقرَ الموصوفُ به إلى أمرٍ لأجلِه اتَّصفَ به، وإلا لم يكن اتِّصافه به أولى مِن اتصافِه بغيره، واتِّصاف غيرِه به، وذلك الأمرُ : إمَّا أن يكون راجعاً إلى الفعلِ أو إلى الفاعل، ولا يجوزُ أن يكون راجعاً إلى الفعلِ مِن حيثُ الإجمالُ والتفصيلُ [3].

أمَّا مِن حيث الإجمالُ هو أنَّا إذا نفَينَا الحالَ أحلْنَا أن يكون الشيء [4] علَّةً لغيره، لأنَّ المعلولَ يستحيلُ أن يكون موجوداً، ولسنا مِن القائلين بالحال حتى نقولَ بأنَّ العلَّةَ توجِبُ الحال، فانسَّد طريقُ التعليل، وإذا أثبتنا الحال فقد بيَّنا فيما مضَى أنَّ الوجودَ هو نفس الذَّات ، وما زادَ عليه فهو مِن قبيلِ الأحوال، فالحسن والقبح : إمَّا أن يعلَّل بالذَّات وحده، فيلزم أن يكون كلُّ موجودٍ موصوفاً إمَّا بالحسنِ أو بالقبح، حتى لا يختلف في ذلك شيئان، أو يعلَّل بالأحوالِ الزَّائدة على ذواتها، وذلك أيضاً محالٌ لِـمَا بيَّناهُ

---

(١) سقط من النسخة (ص) : أما .

(٢) بياض في النسخة (ص) .

(٣) في النسخة (ب) : من حيث الإجمال ، ومن حيث التفصيل.

(٤) في النسخة (ب) : شيء .

مِن أنَّ الحالَ يستحيلُ أن يكون موجِباً أو علَّة، أو يعلّل بالذَّات و الحالِ [١]، فتكون العلَّة مركبة، وقد بيَّنا أنَّ ذلك محال.

وأمَّا مِن حيثُ التَّفصيل، وذلك لأنَّه لو كان الحُسنُ أو القبح يثبت للأفعالِ [٢] لأمرٍ راجع إليها ، لكان لا يخلو: إمَّا أن يكون لنفسِ الفعل، أو لأمرٍ لازمٍ لـه، أو لأمرٍ غيرِ لازم له [٣].

ومحالٌ أن يكون لنفس الفعل، لأنَّ المتماثلاتِ في الحقيقةِ قد تختلفُ في الحسن والقبح ، كالسَّجدة الواحدة، فإنَّها [٤] تكون حسناً إذا قصد [٥] بها عبادة الله تعالى، وتصيرُ بعينها قبيحة إذا قصدَ بها عبادة الصَّنم، وكذلك شربُ القليلِ مِن الخمرِ قبيحٌ في شريعة نبيِّنا عليه السَّلام، وليس قبيحاً [٦] في سائرِ الشَّرائع، وكان تزويجُ الأخت أخاها حسناً في زمانِ آدم، وقبيحاً في زمانِنا هذا، وكذلك القتلُ يكون حسناً إذا كان قصاصاً، وهو بعينه قبيحٌ لو كان ظلماً، ولولا أنَّ الحسنَ والقبحَ ليس للذَّات، وإلاّ لما صحَّ ذلك .

وأيضاً فلأنَّه يلزم أن لا يبقى الفرقُ بين ما إذا صدرَ عن إنسانٍ كلمة الكفرِ عن الاعتقاد، وبين ما إذا صدرَ عن الحكايَة.

---

(١) في النسخة (ب) : بالحال والذات .

(٢) في النسخة (ص) : الأفعال .

(٣) سقط من النسخة (ب) : له .

(٤) في النسخة (ب) : فإنه .

(٥) في النسخة (ب) : قصده .

(٦) في النسخة (ص) : قبيحة .

وأيضاً ، فلأنه يلزم اتِّصافُ الذَّوات في القِدمِ بصفةِ القبح والحسن ، ويلزمُ أن لا يستحقَّ المرءُ بفعل الحسن والقبيح لا ثواباً ولا عقاباً، وهذه الجملة كما دلَّت على استحالةِ تعليلِ الحسن والقبح بالذَّات، فهي بعينها تدلُّ على استحالةِ تعليلـهما[1] بصفةٍ لازمةٍ للذَّات.

فإن قيل : لمَ لا يجوزُ أن تكون علَّةُ حُسنِ الشيء وقبحه ، صفةً صادرة عن صفةِ ذاته بشرطِ الوجود ؟

قلنا : هذا باطلٌ مِن وجوه :

الأوَّل : هو أن كون صفة الذَّات موجِبةً للصِّفةِ التي هي علَّة الحسنِ والقبح : إمَّا أن يكون مِن قبيلِ الواجِبات، فيلزم أن يوجِبه حالةَ العَدم، وأن لا يقف صدورُها عنها على صفةِ الوجود، وأن لا تختلف أحكامُ المتماثلاتِ في ذلك على ما أوضحناه، وإذ ليس الأمرُ كذلك علمنَا أنَّه لا بدَّ مِن انضِمامِ أمرٍ آخر إلى صفةِ الذَّات ، حتى توجِب ما هي علَّة الحسنِ والقبح، وذلك الأمرُ ليس هو إلاَّ الوجود.

ثمَّ لا يخلو : إمَّا أن يكون الوجودُ موجباً لكون صفةِ ذاتِه موجِبةً للصِّفة التي هي علَّة الحسنِ والقبح، أو مصَحِّحاً، فإن كان موجِباً لزم أن يكون كلُّ موجودٍ[2] موجباً ، لكون صفةِ ذاتِه موجِبةً صفةً هي علَّة الحسنِ والقبح، ويلزمُ اشتراكُ جميعِ الموجوداتِ في الحسن أوالقبح.

---

(١) في النسخة (ص) : تعليلها .

(٢) في النسخة (ب): وجود .

وإن كان مصحَّحاً ، فالمصحِّح كما يصحِّحُ الشيءَ يصحِّحُ عدمَه، فيلزمُ منه [1] صحة أن لا تُوجبَ صفةُ الذَّات تلك الصِّفة - التي هي علَّةُ الحسنِ والقبح - عند دخوله في الوجود، وذلك يبطل قولهم : الحسن والقبح صفات تابعة للحدوث [2]، وبمثلِ [3] هذه الحجَّة القطعيَّة الدَّقيقةِ ألزمناهُم - على قولهم بأنَّ المعدومَ شيءٌ - أن تكون الجواهرُ حالةَ عدمِها [4] متمكِّنة في الجهاتِ ، متحيزَة.

الثَّاني : وهو أنَّ الكذبَ يساوي القتلَ في القبحِ، فيلزمُ اشتراكهما في الصِّفةِ الموجَبة عن صفة الذَّات، لاستحالةِ تعليلِ الحُكمَين المتساويينِ بعلَّتينِ غير [5] متساويتَين، ويلزمُ مِن اشتراكِهما في الصِّفةِ الموجبة لها اشتراكهما في صفةِ [6] الذَّات وفي جميع لوازمِها، حتى تماثله مِن جميعِ الوجوه، وذلك باطلٌ.

الثَّالث : وهو أنَّ الصِّفةَ التي أسندوا الحسنَ والقبح إليها ، ليس هو كون الفعلِ عرَضاً وحادثاً وموجوداً وكوناً وعلماً وقدرةً، فتكون صفة مجهولة، وذلك ممَّا لا يجوز المصيرُ إلى إثباته، إذ ليس الحكمُ بإثباتِ صفةٍ مجهولةٍ بأولى مِن إثباتِ ثالثٍ ورابع، وذلك يفضي [7] إلى ما لا نهاية لها مِن الصِّفات ،

---

(١) سقط من (ص) : منه .

(٢) سقط من النسخة(ب) منن قوله: «عند دخوله» ، إلى قوله «الحسن والقبح صفات» .

(٣) في النسخة (ص) : ومثل .

(٤) سقط من النسخة (ص) : عدمها .

(٥) سقط من النسخة (ص) : غير . والصواب ما أثبتناه .

(٦) في النسخة (ب) : الصِّفة .

(٧) سقط من النسخة (ب) : يفضي.

وإذا لم يمكن [١] إثباتُ تلك الصِّفة استحالَ إسنادُ [٢] الحسنِ والقبح إليها.

فثبتَ أنَّه ليس حسنُ الأشياء وقبحها لأجلِ ذاتِ الفعل، ولا لصفة [٣] لازمةٍ لـه، ومحال أن يكون لأمرٍ غيرِ لازمٍ لـه، لأنَّ ذلك الشيء: إن كان قائماً به لزمَ قيامُ المعنى بالمعنى، وهو محالٌ، وإن لم يكن قائماً به استحالَ أن يوجِب لـه حكماً، إذ لو أوجَبَ لـه حكماً لأَوجبَ لسائرِ الأفعالِ ذلك الحكم، إذ ليس نسبته إليه بأولى من نسبته إلى غيره، فيلزم اشتراك جميع الأفعال [٤] في الحسن والقبح، وذلك باطلٌ.

فثبتَ أنَّه ليس الحسنُ والقبحُ لأمرٍ يرجعُ إلى الفعل، فإذن هو لصفةٍ في [٥] صفاتِ الفاعل، ولا يجوز أن تكون تلك الصفةُ هو كون فاعله عالماً، لأنَّ العلمَ يتبعُ المعلومَ ولا يؤثِّر فيه، ولا أيضاً كونه قادراً لأنَّها لا تؤثِّر إلاّ في إيجاد الفعل، وذلك لا يختلفُ في الحسنِ والقبح، ولا أيضاً كونه مريداً، فلأنَّه يلزمُ أن يصيرَ القتلُ الظُّلم، والكذب الضَّار، والإيلامُ المحضُ مِن غيرِ عوضٍ ولا سابقَةِ جنايةٍ، حسناً إذا قصدَ ذلك الفاعل إلى [٦] حسنِه، وأرادَ أن يكون حسناً، وذلك باطلٌ.

---

(١) في النسخة (ب): يكن.

(٢) في النسخة (ب): استناد.

(٣) في النسخة (ب): بصفة.

(٤) سقط من النسخة (ب): من قوله: «ذلك الحكم» إلى قوله: «جميع الأفعال».

(٥) في النسخة (ب): من.

(٦) سقط من النسخة (ص) من قوله: «المحض» إلى قوله: «الفاعل إلى».

فلم يبقَ من صفاتِ الفاعل إلاّ كونه آمراً وناهياً، وذلك هو مذهبُ بعض [1] أصحابنا، وبعض الأصحاب ظنُّوا أنَّ أمرَ الله تعالى ونهيه يُوجبانِ للفعلِ صفةً تكون حسناً أو [2] قبحاً، وذلك باطلٌ أيضاً:

أمّا أولاً: فلأنَّه يلزمُ أن لا تكون أفعالُ الله تعالى حسنةً، لأنَّها غيرُ مأمورة بها.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ فعلَ الله تعالى [3] الواجباتِ أحسنُ من فعلِ المندوبات، والقتل الظُّلم أقبحُ من ارتكابِ الصَّغائر، فلو كان الحسنُ والقبحُ صفةً ، لكان الزَّائد فيه موجِباً للزَّائدِ [4] في تلك الصِّفة، ويلزمُ منه الجمعُ بينَ المتماثلين، وذلك محالٌ.

وقد وضحَ بما ذكرناه أنَّه ليس للحسنِ والقبحِ صفةٌ بكونه حسناً وقبيحاً، وإنَّما هو مجردُ كونِ الفعل مأموراً ومنهياً، وبالله التوفيق.

فأمَّا ما احتجُّوا به مِن أنَّه لو تساوى الصِّدقُ والكذبُ عندَ العاقلِ ، فإنَّه يختارُ الصِّدق.

فالجوابُ عنه أن نقول: إنَّما يختارُ الصِّدقَ على الكذب ، لأنَّه رأى القبحَ في أكثرِ المواضعِ مَقروناً بالكذبِ، ورأى اجتماع النَّاس على استقباحِه وذمِّه ، فترسَّخ بهذا السَّبب أنَّه قبيحٌ في جميع المواضع، فلأجلِ هذا يعدلُ

(١) سقط من النسخة (ص) : بعض . والصواب ما أثبتناه.

(٢) في النسخة (ص) : و .

(٣) سقط لفظ الجلالة من النسخة (ب) .

(٤) في النسخة (ب) : للتزايد .

عن الكذب إلى الصِّدق.

فإن فرضوا في حقِّ شخصٍ ما عَاشرَ أحداً قطّ [1]، ولا خالطَهم، فيمكنُ أن يقال بأنَّه يختارُ الصِّدقَ، رغبةً منه [2] في الثَّواب [3].

فإن فرضوا [4] أنَّ ذلك الإنسان غيرُ عالمٍ بالله تعالى، ولا بالثَّواب والعقاب، فإنَّنا لا نُسلِّم والحالة هذه أن يختارَ الصِّدقَ قطعاً، بل ربَّما يصدقُ وربَّما يكذب.

نحققه: وهو أنَّا إذا عَرضنا على الشَّخصِ المفروضِ أمرين:

أحدهما: أنَّ الواحدَ أقلّ من الاثنين.

والآخر: أنَّ الكذبَ قبيحٌ.

فلا أشكُّ في أنَّه يقطعُ بالأوَّل، ويتردَّدُ في الثَّاني.

فعلمَ أنَّ هذه القضية ليستْ بديهية، بل هي مِن المستَحسناتِ المشهورات [5].

---

(١) في النسخة (ص): فقط.

(٢) سقط من النسخة (ب): منه.

(٣) في النسخة (ص): والعقاب.

(٤) سقط من النسخة (ص): فإن فرضوا.

(٥) في النسخة (ب): المشهورة.

ينبِّه الإمام الرَّازي إلى أنَّ الأمثلةَ التي يُكثرُ من ذكرها الخصم، ليس مرجعها إلى حسنٍ و قبحٍ ذاتيين، وإنَّما إلى المألوفِ والمشهور بالنِّسبة للشَّخص، والنِّسبة تتنافى مع الذَّاتية. ثمَّ إننا إذا فرضنا تجريد إنسان، من التأثر بالمألوف والمشهور وغيره، ثمَّ أردنا منه الاختيار بين الصِّدق والكذب، فإن النتيجة لن تكون باختيار الصدق قطعاً، للذاتية الحُسن فيه كما يَتوهمُ الخصم، فإنَّ هذا لا يسلَّم.

وأمّا ما احتجُّوا به ثانياً [1] من قولـهم: إنَّ الملكَ يميلُ طبعُه إلى إنقاذِ الضَّعيفِ، مع أنـَّه لا يتوقع منه الحمد والثَّواب.

فالجواب عنه: أنَّ ههنا غَرَضَين آخرين:

أحدهما: أنَّ الملكَ يُقدِّرُ نفسه في تلك البليَّة، ويقدِّر غيره قادراً على إنقاذه، ومع ذلك فإنه [2] لا ينقذُه، فيحكم حينئذٍ بقبحِه، لأنـَّه يخالفُ غرضَه، لما قد ذكرنا أنَّ الإنسانَ يقبِّح ما لا يوافقه، فمِن شدَّةِ ما استقبحَ ذلك في حقِّ نفسه يتقرَّرُ عندَه أنـَّه يقبح في المواضِع كلِّها، وهذا هو الرِّقَّةُ الجنسيَّة، فلـهذا يَرغبُ في إنقاذِه.

والثَّاني: وهو أنَّ الملكَ لـمَّا رأى الإنقاذَ في أكثرِ المواضعِ مقروناً بالثَّناء، ظنَّ أنَّ الثناءَ أبداً مقرونٌ بالإنقاذ.

وهذا وإن كان وهماً كاذباً، إلاّ أنَّ لـه تأثيراً عظيماً في النَّفس، كما أنَّ مَنْ نَهشَتهُ الحيَّة فإنـَّه ينفرُ طبعُه عن الحَبْلِ المبَرقَشِ اللَّون، لأنـَّه لـمَّا رآه [3] مقروناً بالأذَى ظنَّ أنَّ الأذى مقرونٌ به دائماً، فكذلك ههنا.

وأمّا ما ألزمونا مِن صحةِ الأمرِ بالكفرِ بالله تعالى، فذلك إنَّما لا يجوز لا لقبحِه، بل لتناقضِه، لأنـَّه لا يعلمُ أنـَّه مأمورٌ مِن جهتِه بأن يجهل به، إلاّ إذا علمه، وإذا علمه فلا يكون جاهلاً، وأمَّا مَنْ جوَّزَ تكليف ما لا يطاق فكلُّ ذلك عنده جائز.

---

(١) سقط من النسخة (ب): ثانياً.

(٢) سقط من النسخة (ب): فإنه.

(٣) في النسخة (ب): رأى.

وأمّا ما عدا ذلك مِن قتلِ أوليائِه وتعظيمِ أعدائِه ، فالكلُّ جائزٌ مِن الله تعالى بالاتفاق ، إلاّ أنَّهم يقولون : لو وقعَ هذا الجائزُ ؛ لخرجَ الباري تعالى عن الحكمةِ والإلـهية ، ولكان سَفيهاً ، ونحن نقول : لو فعلَه ، فإنه [1] لا يلزم منه أن يكون سَفيهاً.

فما زادوا علينا إلاّ بكفر صريح، وهو تصريحهم باقتدارِ الله تعالى على إخراجِ نفسِه مِن الإلـهية والحكمة، وذلك هو الكفر الصراح، وأعاذنا الله منه بِمَنِّهِ . وبالله التوفيق.

---

(١) سقط من النسخة (ب) : فإنه .

الفَصْلُ الخَامِسُ

في وُجُوبِ شُكْرِ المُنْعِم

ولـمَّا أوضحنا بتوفيقِ الله تعالى أنَّ حُسْنَ الأشياءِ وقبحها ووجوبها وحرمتها وإباحتها، إنَّما يثبتُ بالشَّرائع [1]، فظاهِرٌ بيِّنٌ أنَّه لا يجوزُ وصفُ الأفعالِ بهذه الأحكامِ قبلَ ورودِ الشَّرع، ويخرجُ مِن مضمونِه أنَّه لا يجبُ معرفةُ الله تعالى، ولا شكر الـمُنعِمِ، قبلَ ورودِ الشَّرع، ويؤكدُ ما ذكرناه مِن النُّصوص قوله تعالى: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [النساء:١٦٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ [الإسراء: ١٥].

وقد ذهبت المعتزلةُ إلى وجوبِ شكرِ المنعِم عقلاً.

والغَرَضُ [2] مِن عَقدِ هذا الفصل ذِكْرُ شُبهِهم، والتقصِّي عنها.

قالوا: العاقل إذا تدبَّر، لم يأمن مِن أن يكون له منعِمٌ يريدُ شكره على النِّعم، ولو شكرَه لأثابَه، ولو لم يشكره لعاقبَه، فإذا عرضَ له هذان الخاطران، فلا بدَّ أن يقضِي عقلُه بإيثار الخلاصِ، والتَّوقِّي عن [3]

---

(١) في النسخة (ب): بالشرع.

(٢) في النسخة (ص): للغرض.

(٣) في النسخة (ب): من.

الهلاكات [1]، وإذا خطر [2] على قلبِه هذه الخواطر ، فإنَّه يضطرُّ إلى العلمِ بوجوبِ الشّكر عقلاً.

والجوابُ أن نقول: ما قولكم في الغافِل المنهَمكِ في الشَّهواتِ ، الذي لا يخطرُ بباله هذه الخواطر في مُدَّة عمره أصلاً، كيفَ يتوصَّل إلى دركِ [3] وجوبِ الشُّكر؟ إذ ليس كلُّ إنسانٍ تعرِضُ له هذه الخَواطر، وكيف لا نقولُ ذلك ، وهذه الخواطرُ ليس [4] مِن فعلِ الله تعالى، لأنَّه شكر، والشُّكر الذي يضادُّ معرفةَ الله تعالى قبيح، والله تعالى لا يفعلُ القبيحَ ؟ فلا بدَّ وأن يكون وقوعُها بقدرةِ العبد، وإذا كان كذلك ، فلا بدَّ وأن لا [5] يكون مُلجأ إليه ، لا سيَّما على أصلهم، فإنَّ عندهم مِنْ حُكم القادرِ أن يكون مُخيَّراً بينَ الفعلِ والترك، فثبتَ بهذا أنَّه لا يجبُ وقوعُ هذه الخواطر، فكيف يتوصَّل الإنسانُ الذي هذا حالُه إلى دركِ وجوبِ الشُّكر.

فإن قيل : هبْ أنَّ العقلَ لا يشهدُ بوجوبِ الشُّكر،ولكن العاقل متمكِّن مِن الطريقة التي رسَمناها ، والتمكُّن مِن الوصولِ إلى الواجبِ يكفي في صحة الإيجاب عليه.

قلنا : كما أنَّ العاقلَ [6] لا يحسُّ من نفسِه العلم بوجوبِ الشُّكرِ ، مع

(١) في النسخة (ب) : الهلاك .

(٢) في النسخة (ب) : ورد .

(٣) في النسخة (ب) : إدراك .

(٤) سقط من النسخة (ب): ليس .

(٥) سقط من (ب) : لا.

(٦) في النسخة (ص) : العقل .

الغفلةِ عن الخواطرِ التي ذكرتموها، كذلك لا يحسُّ مِن نفسِه وجوب النَّظرِ وإخطار الخواطر.

فإن حكَمتُم بوجوبِ إخطارِ هذه الخواطرِ ، مِن غيرِ أن يعلمَ وجوبه ضرورة، ولا قامَ عنده دلالة ؛ فجوّزوا وجوب الشُّكر مِن غيرِ إخطارِ هذه الخواطر [1] بالبال، وذلك ممَّا يُنكرونَه .

أو [2] تحكموا بسقوط الشُّكر عن الغافل، وذلك ما أردناه.

فإن قيل: إنَّ اللهَ تعالى يبعثُ إلى المكلَّف مَلَكاً يذكِّره ، ويقول في نفسِه : انظر ولا تأمن مِن العقاب.

قلنا: هذا باطلٌ ، لأنَّا لو راجعنا العقلاء في ذلك، لم نجد واحداً منهم يحسُّ مِن نفسِه مكالمة المَلَك إيَّاه، والواحدُ منَّا إذا رجعَ إلى نفسِه ، وعلمَ أنَّ له غفلاتٍ مستمرة، وإضراباً عمَّا وجبَ عليه مِن الشُّكر، فلا يحسُّ في غمراتِ الغفَلات[3] شيئاً ممَّا ذكروه.

وأيضاً فلئن سلَّمنا لهم ما ذكروه، لكنَّه لا يقعُ الاكتفاءُ بإنذارِ المَلَك إيَّاه، ما لم تتعارض [4] الخواطرُ والشُّكوك ، في الاكتفاءِ لدفعِ [5] ارتكابِ العقابِ ، واستحقاقِ الثَّواب ، لأنَّ إنذارَ المَلَك بمثابَة إنذارِ واحدٍ مِن

---

(١) سقط من (ب) : من قوله : «من غير أن يعلم» ، إلى قوله : «هذه الخواطر» .

(٢) في النسخة (ب) : و .

(٣) في النسخة (ب) : غفلات الغمرات .

(٤) في النسخة (ب) : تتعرض .

(٥) سقط من النسخة (ب) : الاكتفاء لدفع .

النَّاس، ثمَّ الإنذار مِن الواحِدِ منَّا لا يحملُ العاقلُ على النَّظرِ باتفاق منهم، مع أنَّ ذلك مألوفٌ مِن طباعِ أهلِ الفسادِ والغفلَة، فالذي ادعَوه كيف يقع به الاكتفاء؟

فهذا ضَربٌ مِن الكلامِ، لا يثبتُ معه لهم كلام.

ثم إن [1] سلَّمنا بأنَّ هذه الخواطر لا بدَّ وأن تعترض له، لكن ليس فيها ما يقتضِي وجوبَ الشُّكر مِن وجوهٍ:

الأوَّل: وهو أنَّ العاقلَ إذا خطرَ له الخواطرُ التي ذكرتموها، فإنَّه لايقطعُ باستحقاقِ العقابِ لو تركَ الشُّكر، واستيجاب الثَّواب لو شكَر، بل يتعارض [2] عنده الاحتمالان.

ومَنْ لم يقطع بعقابٍ يلحقه [3]، وهو في الحال في أطيبِ عيشٍ، فلا يقضِي العقل باختيارِ المتاعبِ والإضرابِ عن اللذَّات لمنفعة موهومَة في الآجل، ألا ترى أنَّ العقلاءَ يقتحمون البحارَ والأهوالَ العظيمةَ التي يستيقنونها لغرضِ التِّجارة، فإذا جاز ركوبُ الألواحِ، وتحكيمِ الرياحِ في أرواح [4] لابتغاء متاجِرَ وأرباحٍ، ومظنونٍ مِن نجاح، مع أنَّ [5] الذي يبغونَه بالإضافةِ إلى ما يرهبونَه نَزرٌ يسير.

---

(1) في النسخة (ب): لئن.

(2) في النسخة (ص): يتعارضان.

(3) في النسخة (ص): لم يلحقه.

(4) في النسخة (ص): الرواح.

(5) سقط من النسخة (ص): أن.

فكذلك ههنا، مَن عَرَضَ له الخواطر التي ذكروها، فله أن يقول: إنَّ الذي اعترَضَ مجوَّز، والرَّاحة واللذة حاصِلة، فالعقل يقضي باختيار اللذَّة الحاصلة على الموهومة.

الثَّاني: وهو أنَّ العبدَ كما يخطرُ له ما يقولون ، فقد يخطر له : إنِّي عبدٌ، والمنعِمُ عَلَيَّ مستغنٍ عن شكري، غنيٌّ عن تعَبي ونصَبي، فما يؤمنني أنِّي لو شكرتُه [1] لعاقبني، ويقول: لِمَ أتعبت نفسك وكُنْتَ مُلْكاً لي ، من غير أذني ولا تنفعني [2]، وهذا ظاهر.

الثَّالث: وهو أنَّ النِّعمةَ إذا كانت حقيرة بالإضافةِ إلى المنعمِ ، فقد يقضِي العقلُ والحالة هذه بالإضراب عن الشُّكرِ، كما أنَّ المَلِكَ المستولي على أقطارِ الأرضِ لو أنفقَ على فقيرٍ كِسْرة خبزٍ يابس، فالفقيرُ لو تعرَّض لذكرِه والثَّناء على الملك به [3] يُعدُّ مستهزئاً، ويقال له: الأولى لك الإِضراب عن هذا الشُّكر، وجميع [4] ما ينالُ العبدَ [5] مِن النِّعم ، بالإضافة إلى الله تعالى ، أقل وأذل [6] ممَّا فرضناه بالإضافةِ إلى الملك .

واعلم بأنَّ هذه الخواطر سواء كانت صحيحةً ، أو فاسدة [7]، أو

---

(١) في النسخة (ب) : شكرته به .

(٢) في النسخة (ب): منفعتي .

(٣) سقط من النسخة (ب) : به .

(٤) سقط من النسخة (ص) : جميع .

(٥) في النسخة (ب) : العبيد .

(٦) في النسخة (ص) : ذلك .

(٧) سقط من النسخة (ب) : أو فاسدة.

ضعيفة – فلا شكَّ أنَّها بحيث يتصورُ خطورها، ويمكنُ أن يقول عليها بعض العقلاءِ ويحسنها، كما أنَّ معظمَهم راكنون إلى الشُّبه، فإذا كان تعويلُهم على أنَّ الخواطرَ تُعرِّض صاحبَها للخوف، وقد بيَّنا أنَّه قد لا يقتضِي الخوفَ في العادةِ، سقطَ جميع ما عوَّلوا عليه، وهذا واضحٌ . وبالله التوفيق والعصمة.

الباب الخامس

في صِفَـةِ البَقَـاءِ

مذهبُ شيخِنا أبي الحسن [1] رضي الله عنه ، والأكثرين مِن أصحابه رضي الله عنهم [2] : أنَّ البقاءَ صفةٌ زائدةٌ على الذَّات ، شاهداً كان أو غائباً [3].

ومذهبُ القاضي وإمام الحرمينِ [4]، والأكثرينَ مِن المعتزلةِ : أنَّ الباقي

---

(١) سقط من النسخة (ص) : أبي الحسن.

(٢) سقط من النسخة (ب) : رضي الله عنهم.

(٣) يختار الإمام الرازي أنه تعالى باقٍ لذاته ، قال في كتابه العظيم «معالم أصول الدين» ص٥١ ما نصه : «المسألة التاسعة عشرة : أنه تعالى باقٍ لذاته خلافاً للأشعري ، لنا أنه واجب الوجود لذاته والواجب يمتنع أن يكون واجباً لغيره ، فيمتنع كونه باقياً بالبقاء» ، ونفى زيادة صفة البقاء على الذات القاضي وإمام الحرمين ؛ قال في شرح المواقف ٨/ ١٠٦ : «(نفاه) أي نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة (القاضي أبو بكر والإمامان إمام الحرمين والإمام الرازي) وجمهور معتزلة البصرة». وانظر الأربعين ص٢٥٩ .

(٤) إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوية ، الجويني النيسابوري ، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، ولد في جوين(من نواحي نيسابور) ورحل إلى بغداد ومكة ، حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة فأفتى ودرّس، كان جامعاً طرق المذاهب، ثم عاد إلى نيسابور وبنى له الوزير نظام الملك (المدرسة النظامية) . =

باقٍ لنفسِه ، شاهداً كان أو غائباً.

ومذهبُ الكعبيّ ومتبعِيه : إثباتُه شاهداً ، ونفيُه غائباً . وهو اختيار الإمام والدي رحمه الله تعالى [1].

والمعتمدُ لمثبتي البقاء أن قالوا: الجوهرُ قد استمرَّ ، مع جوازِ أن لا يستمر ، فلا بدَّ لـه مِن مقتضٍ ، لولاه لـمَا كان وجودُه أولى مِن عدمه.

واعلم أنَّ هذا الكلامَ يستدعي إثبات أصلين:

أحدهما: أنَّ الجوهرَ يجوزُ استمرارُه، والخلافُ فيه مع النَّظَّام، والذي يدلُّ عليه أنَّ الجوهرَ لو استحالَ وجودُه في الحالة الثَّانية ، لكان استحالتُه : إمَّا أن يكون لذاته، أو لأمرٍ لازمٍ لذاته، ويلزم منه عدمُه حالةَ حدوثِه، ووجودُه في الحالةِ الثَّانية لوجوبِ ملازمةِ العلَّة معلولـها، وإمَّا أن يكون

= كان يحضر دروسه أكابر العلماء ، توفي في نيسابور سنة(٤٧٨هـ) ، وله مصنفات كثيرة منها : نهاية المطلب في دراية المذهب ، غياث الأمم ، الإرشاد في علم الكلام ، الشامل في أصول الدين ، العقيدة النظامية وغيرها . انظر طبقات السبكي ٥/ ١٦٥ . البداية والنهاية ١٢/ ٥٥ .أبجد العلوم ٣/ ١١٩ .

(١) عمر بن الحسين بن الحسن ، الإمام الجليل ، ضياء الدين أبو القاسم الرازي ، خطيب الري ، وكان يلقب بالإمام السعيد والد الإمام فخر الدين ، كان أحد أئمة الإسلام ، مقدما في علم الكلام ، له فيه كتاب غاية المرام ، قال التاج السبكي: «وقفت عليه ، وهو من أنفس كتب أهل السنة وأسدها تحقيقاً» أخذ علم الكلام عن ابن القاسم الأنصاري ، تلميذ إمام الحرمين ، وأخذ الفقه عن صاحب التهذيب ، وكان فصيح اللسان ، قوي الجنان ، فقيها ، أصولياً ، متكلماً ، صوفياً ، خطيباً ، محدثاً ، أديباً له نثر في غاية الحسن ، يكاد يحكي ألفاظ مقامات الحريري من حسنه وحلاوته ورشاقة سجعه ، ومن نظر كتابه غاية المرام وجد برهان ذلك. انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٧/ ٢٤٢.

لصفة غيرِ لازمةٍ لـه، ويلزم منه جوازُ استمرارِه بتقديرِ عدمِ تلك الصِّفة، وذلك هو الذي قلناه ، بخلافِ الأَعراض، فإنَّ بقاءَها إنَّما يكون لأجل بقاءٍ قائمٍ بها ، على ما سنبيِّن إن شاءَ الله تعالى، وقيامُ المعنى بالمعنى مُستحيل، فلأجلِ ذلك حكمنا باستحالةِ بقاءِ الأَعراض.

والأَصل الثَّاني : أنَّ الأجسامَ حالة استمرارِها ممكنةُ الوجود، والخلافُ فيه مع الجاحظ [1] وابن الراوندي [2]، والذي يدلُّ عليه أنَّ وجودَ الجوهرِ في الحالة الثَّانية عين [3] وجوده في الحالةِ الأولى ، ثمَّ هو في [4] حالة الحدوثِ

---

(١) عمرو بن بحر أبو عثمان الجاحظ، وإليه تنسب الفرقة الجاحظية ، قالوا : يمتنع انعدام الجوهر، والخير والشر من فعل العبد، والقرآن جسد ، ينقلب تارة رجلاً ، وتارة امرأة . وسمي الجاحظ لجحوظ عينيه، ويقال له :الحدقي، ينسب إلى البدع والضلالات، حتى قيل في المثل : يا ويح من كفره الجاحظ، وكان بارعاً فاضلاً قد أتقن علوماً كثيرةً ، وصنف كتباً جمةً تدل على قوة ذهنه، وجودة تصرفه، ومن أجل كتبه : كتاب الحيوان ، وكتاب البيان والتبيين . قال ابن خلكان : وهما أحسن مصنفاته . التعريفات : ص١٠٠، البداية والنهاية ١١/ ١٩.

(٢) أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، ونسبته إلى راوند وهي قرية من قرى قاسان بنواحي أصبهان. وراوند أيضاً ناحية ظاهر نيسابور.العالم المشهور؛ له مقالة في علم الكلام، وله من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً منها: كتاب فضيحة المعتزلة، وكتاب التاج، وكتاب الزمرد، وكتاب القصب، وغير ذلك. وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبهم، وقد ردَّ عليه الخياط في كتابه الانتصار ونسبه فيه إلى الإلحاد. توفي سنة(٢٤٥هـ) برحبة مالك بن طوق التغلبي، وقيل: ببغداد، وتقديرعمره أربعون سنة، وقيل إنه توفي سنة خمسين . انظر وفيات الأعيان ١/ ٩٥ .مقدمة كتاب الانتصار بتحقيق الدكتور نيبرج .

(٣) في النسخة (ص): غير .

(٤) سقط من النسخة (ب) : في .

ممكنٌ[1]، بدليل جوازِ وجودهِ مع عدمِ ما يقَدَّر مِثْلاً لـه، وصحة تغيره، أو وجوب افتقاره إلى الفاعل، ووجوب أن يكون مسبوقاً بالعدم، فكذلك حالة الاستمرارِ، لأنَّ إمكانه إمَّا أن يكون لذاتِه، أو للوازم ذاته، أو لأمرٍ غيرِ لازم لذاته[2].

فإن كان إمكانه لذاته أو للوازم ذاته، وجب أن يكون ممكناً أبداً.

وإن اقتضَاهُ لعارضٍ غيرِ لازمٍ، كان الكلامُ في إمكانِ عُروضِ ذلك العارض لـه، كالكلام في نفسِ ذلك[3] الإمكان.

فإن اقتضَاهُ لعارضٍ آخر تسلسل إلى غير نهاية، وإن اقتضاه لذاته فوجب أن يقتضيَه دائماً، وهو يقتضِي الإمكان لذاتِه، فيلزم أن تكون الذَّات دائماً ممكناً.

فثبتَ افتقارُ الجوهرِ حالةَ استمرارِه إلى مقتضٍ يقتضيه، وذلك المقتضي إن كان ذاته، أو أمراً لازماً لذاته؛ لزم استحالة عدمِه، وأن يكون باقياً حالةَ حدوثِه، وذلك محالٌ، فإذن المقتضِي أمرٌ غير لازم.

ثمَّ لا يخلو: إما أن يكون عدميَّاً أو وجوديَّاً.

فإن كان عدميَّاً: فإمَّا أن يكون عدمَ معنى يوجبُ عدمه، أو عدم تعلُّق قدرةِ الفاعلِ بإعدامِه، والأوَّل مذهبُ المعتزلة لأنَّهم يقولون: الجوهرُ يبقى إلى أن يخلُقَ الله تعالى عرضَاً لا في محلٍّ، يوجبُ عدمَه.

---

(١) في النسخة (ص): ممكنة.

(٢) سقط من النسخة (ب): لذاته.

(٣) سقط من النسخة (ب): ذلك.

وذلك باطلٌ عندنا، لأنَّ الضدَّ الحادث : إمَّا أن يوجبَ انتفاء الضدِّ الباقي ، أو يصححَّ انتفاءه، ومحال أن يكون مصححاً لأنَّه يلزمُ صحة طروِّ الضدِّ [1] الحادث، مع أنَّه لا ينعَدِمُ الضدُّ الباقي، لجواز وجودِ المصحِّح مع عدمِ ما يصححُه، ولأنَّه لو كان السَّوادُ الحادث يصحِّح انتفاءَ البياضِ الباقي ، لزمَ أن لا تكون الحمرةُ مصحِّحة لانتفائِه، إذ الشيءُ إذا كان مشروطاً بشيءٍ ؛ استحالَ اشتراطه بضدِّ شرطِه، لاستحالة وجودِ المشروطِ بدون الشَّرط، أو الجمع بين الضدَّين.

ومحالٌ أن يكون موجِباً ، لأنَّه يلزمُ منه أن يكون كلُّ ضدٍّ مسبوقاً بآخر لا إلى نهاية، حتى يكون حدوثُ الحادثِ فيها سبباً لانعدامِ الباقي، وإلاَّ لزمَ انفكاكُ العلَّةِ عن المعلول، وذلك محالٌ، وأن يكون انتفاءُ كلِّ ضدٍّ - سواء كان باقياً أو غير باقٍ - بضدٍّ آخر [2] يحصلُ عقيبه، وإلا لزمَ انفكاكُ العلَّة عن المعلول، وذلك محالٌ.

ولأنَّه لو كان انتفاءُ البياضِ الباقي معللاً بوجودِ السَّواد الحادثِ ، لاستحال تعليله بضدِّ السَّواد، لاستحالةِ تعليلِ حكمٍ واحدٍ بعللٍ متضادَّة، ويلزمُ منه أن لا تكون الحمرةُ منافية للبياضِ ، وذلك محالٌ، ولأنَّه ليس انعدامُ الجوهرِ الباقي بالفناءِ الحادثِ ، بأولى مِن انعدامِ الفناءِ الحادثِ بالجوهرِ الباقي، إذ الشَّيءُ كما أنَّه حالة الحدوثِ متعلِّق بالسَّبب، فكذلك حالة الاستمرار، ويلزمُ منه انتفاء الفناءِ حالةَ حدوثه، وذلك محالٌ.

---

(١) سقط من النسخة (ص) : الضد .

(٢) في النسخة (ص) : أخرى.

وأمَّا القول بأنَّ الجوهرَ يبقى ، لأنَّ الفاعلَ ما أعدَمَه، فهو باطلٌ، لأنَّ القدرةَ صفةٌ مؤثرة، والانعِدام نفيٌ محض، فيستحيلُ أن يكون مِن أثرِ القدرَة.

واعلم أنَّا قد بيَّنا فسادَ هذه المقالة مِن وجهٍ آخر ، في باب حدوثِ العالَم، فثبتَ أنَّ المقتضِي لاستمرارِه ليس أمراً عدمياً، فإذن هو مِن الأمورِ الوجوديَّة، وذلك إمَّا أن يكون أمراً يوجبُ استمرارَه، أو تعلّق قدرة الفاعل به [1] حالة استمرارِه، وهذا الثَّاني محالٌ، لأنَّ الباقي لا يكون مقدوراً، أمَّا الأول فلا يخلو: إما أن يكون معنى [2] يصحُّ قيامُه به حالة حدوثه، أو معنى لا يصحُّ قيامُه به حالة حدوثه.

أما الأوَّل فهو مذهبُ القاضي، لأنَّ عنده الجوهر يبقى لقيام الأكوان به، ومذهبُ إمام الحرمين رضي الله عنه أنَّه يبقى لقيام جميع الأعراض به، وهذه المذاهب باطلةٌ، لأنَّ هذه المعاني : إمَّا أن تكون شرطاً لاستمرارِ الجوهرِ أو موجِباً له، فإن كان شرطاً لزمَ قيامها بذات الباري تعالى وبصفاتِه لكونها باقيات، واستحالة وجودِ المشروط بدون الشَّرط، ولأنَّ الشَّرط أبداً يصحح وجودَ المشروط وعدمَه، ويلزمُ منه صحة [3] أن يكون الجوهرُ باقياً حالة حدوثِهِ ، غيرَ باقٍ حالة استمرارِه، وذلك محالٌ، ولأنَّ الشَّرط يصحُّ وجودُه مع عدمِ المشروط، وكان يجبُ صحة هذه الأعراض معَ عدمِ الجواهر.

ولئن قيل: بأنَّها أيضاً مشروطة بالجواهر.

---

(١) سقط من النسخة (ص) : به .

(٢) في النسخة (ب) : بمعنى .

(٣) في النسخة (ص) : صحته .

فالجواب : أنّه يلزمُ منه [1] اشتراط كلِّ واحدٍ منهما بصاحبه، وذلك محالٌ.

وإن كان موجِباً لـزمَ قيـامُ الأعـراضِ بـذاتِ البـاري تعـالى وبصفاته ، لاستحالةِ ثبوتِ المعلولِ مع عدم العلَّة، وذلك محالٌ، ولأنَّه يلزمُ وجوبُ أن يكـون باقيـاً حالـة حدوثـه، ولأنَّ تلـك المعـاني : إن كانـت باقيـةً ؛ لـزمَ افتقارُها إلى بقاءٍ آخر، ويفضي إلى التسلسل ، وإن لم تكن باقيةً مـع أنَّهـا علَّـة للجـوهرِ [2] لـزمَ استحالة بقـاءِ الجـوهر، لاستحالةِ بقـاءِ علَّتـه، فثبـتَ أنَّ المقتضِي لاستمرار الجوهر ، معنىً لا يجوزُ قيامُه به حالةَ حدوثه، وذلـك هـو البقاء، هذا أقوى ما يمكن أن يحتجَّ به مثبتو البقاء.

وأمَّا نفاةُ البقاء فلـهم حجَج، فممَّا احتجُّوا به أن قـالوا: وجـودُ الجـوهرِ في الحالةِ الأولى عين [3] وجودِه في الحالة الثَّانية، ثمَّ في الحالة الأولى لا يفتقـرُ إلى معنى يقتضِي وجوده، فكذلك في الحالة الثَّانية.

ولقائـل أن يقـول : إن لـزمَ مِـن استغناءِ الجـوهرِ عـن [4] معنـى يقتـضِي وجوده حالة حدوثه ، استغناؤه عنه حالة استمراره ، لزم مِن افتقـاره حالـة حدوثه إلى الفاعلِ ، افتقارُه إليه حالة استمراره، وذلك لا محيص منه.

وممَّا احتجُّوا به أن قالوا:

الجوهرُ لا يفتقرُ إلى البقاءِ في كونه مستمراً، ألا ترى أنَّه لا يحتاجُ إليه في حالةِ الحدوث، وحصول البقاء فيه يحتاج إلى كونه مستمراً ، لاستحالة

---

(١) سقط من النسخة (ب) : منه .

(٢) في النسخة (ب): الجوهر .

(٣) في النسخة (ب): غير

(٤) سقط من النسخة (ب) : عن .

حصوله في حالة الحدوث [1]، ويلزمُ منه افتقار كلٍّ واحدٍ منهما إلى الآخر، وذلك محالٌ.

والمختارُ عندنا أنَّ المقتضِي لاستمرارِ الجوهرِ استمرارُ المقتضِي لحدوثه، فإذا تعلَّقت قدرةُ الله تعالى بإيجاد شيء واستمر التعلُّق ، فإنَّه يبقى ذلك الشيءُ لاستمرارِ التعلُّق ، فعلى هذا الباقي مقدورٌ عندنا، والذي يبيِّن ذلك أنا قد بينا افتقارَ الجوهرِ حالة استمرارِه إلى مقتضٍ، وأفسدنا جميعَ الأقسام سوى الفاعل، فيجبُ أن يكون المقتضي لاستمراره ، هو الفاعل.

وأيضاً ؛ فلأنَّ وجودَ الجوهرِ في الحالة الأولى عين وجودِه في الحالة الثَّانية، وقد ثبت [2] افتقاره إلى الفاعل حالة حدوثه [3]، فوجب افتقارُه إليه حالةَ استمراره [4] .

وأيضاً ؛ فلأنَّا قد بيَّنا أنَّ كائنيةَ الأجسامِ إنَّما تحصلُ بالفاعل، وبيَّنا أنَّ القدرةَ على الكائنيةِ تتضمنُ القدرة على الكائن، فوجبَ أن يكون الباري تعالى قادراً على الجسمِ حالة استمراره، وذلك هو الذي قلناه.

واعلم أنَّ لنفاةِ [5] البقاءِ غالباً شُبهة [6] عليها يعولون، وبها يصولون، وذلك أن قالوا: لو كان الباقي غالباً باقياً ببقاءٍ ؛ لزمَ أن تكون صفات الله

---

(١) ساقط من النسخة (ب) : من قوله: «وحصول البقاء» إلى قوله «حالة الحدوث» .

(٢) في النسخة (ب): تبين .

(٣) في النسخة (ب) : الحدوث .

(٤) في النسخة (ب) : حدوثه .

(٥) في النسخة (ص): نفاة .

(٦) في النسخة (ب) : شبه .

باقيـات ببقـاءٍ قـائمٍ بهـا، ويلـزمُ منـه قيـامُ المعنـى بـالمعنى، ولأنَّ بقـاءه أيضاً بـاقٍ، فيلـزمُ افتقـارُه إلى بقـاءٍ آخـر، والكـلام فيـه كـالكلام في الأوَّل ، فيتسلسل، وذلك محالٌ.

قالوا : ولا يُقال : الصفاتُ تبقى ببقاءِ الذَّاتِ، لأنَّه لو جاز ذلك ، لجازَ أن يعلـمَ الـصفات بعلـمِ الـذَّات ، فيقـدر بقـدرتها ، ويحيـا بحياتهـا، فيكـون كـلُّ واحـدة مـن تلـك الـصفات عالمـةً ، قـادرة، حيـة، ويكـون كـلُّ واحـدة منها [1] إلهاً، وذلك محالٌ، ويلزمُ أيضاً بقـاءُ الأعـراضِ لبقـاءِ محلِّـها، وذلـك عندهم محالٌ.

فنقول : الفرق بين الصورتين : أنَّ البقاءَ إذا قامَ بذاتِ الباري تعالى وأوجب لـه أن يكون باقياً، والصفات تلازمُ الذَّات، فيجبُ [2] أن تبقى الصفات، إذ لو لم تَبْقَ مع كون الذَّات باقياً لارتفعت الملازمةُ بينهما، وذلك محالٌ، ولـهذا المعنى صحَّ أن تبقى الصفاتُ ببقاءِ الذَّات، لكن لا يلزم من كون أحدِ المتلازمين عالماً أو قادراً، أن يكون الآخرُ كذلك ، كالجوهرِ والعرضِ، فإنَّه لا يلزم مِن عدمِ تحيزِ العرضِ أن يشاركَه الجوهر في ذلك، كذلك ههنا.

فإن قيل: لو كان البقاءُ يبقى ببقاءِ الذَّات، والذَّات باقياً لأجل البقاء، للزمَ احتياجُ كون كلِّ واحدٍ منهما في كونه باقياً إلى الآخر [3].

قلنا : الذَّات إنَّما تبقى لأجلِ قيامِ البقاءِ به، والبقاءُ إنَّـما يبقـى لملازمتِه

---

(١) في النسخة (ص) : منهما .

(٢) في النسخة (ص) : وجب .

(٣) في النسخة (ب) : إلى الآخر في كونه باقياً .

الذَّات الباقية [1]، وملازمةُ الذَّات البقاء ليس حُكماً مستفاداً مِن البقاء، فلا يلـزم الـدَّور، وخـرجَ عـلى هـذه النكتـة بقـاء الأعـراض لبقـاءِ محالِّـها، إذ الأعـراض لا تـلازمُ محالّـها، فـلا يلـزمُ مـن بقـاءِ محالِّـها بقاؤهـا، وهـذا واضحٌ . وبالله التوفيق.

(1) في النسخة (ب) : الباقي .

أمّا

الخاتمة

فهي مشتملة على فصلين :

الفصل الأول

في أنّ اللهَ تعالى واحدٌ لا شريكَ لـه

اتفق العقلاءُ على استحالةِ موجودَين [1] متماثلَين واجِبي [2] الوجود ، والثَّنوية [3] أثبتوا النَّور والظُّلمة، ونسبوا الخيرات كلّـها [4] إلى النَّور ، والشرور كلّـها إلى الظّلمة، والمجوسُ أثبتوا الإلـه ، وزعموا أنّـه عَرَضَ لـه فكرة رديّة، فتولَّد منها شيطان هو أصلُ جميع الشُّرور.

---

(١) في النسخة (ص) : الموجودين .

(٢) في النسخة (ص) : واجب الوجود .

(٣) الثنوية : هم القائلون : إن للعالم صانعين : أحدهما النور يكون منه الخيرات والمنافع ، والآخر الظلمة يكون منه الشرور والمضار ، ويزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان ، بخلاف المجوس فإنهم قالوا بحدوث الظلام ، وذكروا سبب حدوثه، وقالوا : إن جملة الأجسام امتزجت منهما ، ثم قالوا : إن كل واحد من هذين الأصلين له طبائع أربعة : الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة . الملل والنحل ص٢٤٥ ، التبصيرص١٤٢، التوحيد للماتريدي ص٨٧ .

(٤) سقط من النسخة (ص) : كلها .

والحجةُ المشهورة في إثبات الوحدانية أن يقال :

لو قدَّرنا إلـهين لكان لا يخلو: إمَّا أن يصحَّ اختلافهما في الإرادةِ أو لا يصح، ومحالٌ أن لا يصح، لأنـَّا إذا قدَّرنا أحدهما منفرداً، فإنَّه يَصِحُّ أن يريدَ تحريك جسمٍ معين، وإذا قدَّرنا الآخر أيضاً منفرداً، فإنَّه يصحُّ منه أن يريدَ تسكين [1] ذلك الجسم في ذلك الوقت، وإذا صحَّ ذلك في حالة الانفرادِ وجبَ أن يصحَّ حالة الاجتماع، إذ ليس يصح [2] أن يؤثر ذات أحدهما في ذات الآخر ، ولا صفة مِن صفاته أثرت في صفاتِ الآخر، وإذا بقيا على ما كانا عليه حالة الانفراد ؛ لزمَ منه صحة الاختلافِ بينهما .

ولأنـَّه لو امتنعَ على إحدى [3] الإرادتين أو عليهما جميعاً [4] التعلُّق بما يصحُّ تعلقهما به حالة الانفراد ؛ لأجلِ وجودِ الإرادة الأخرى ، لزم قيامُ كلِّ واحدة من الإرادتين بالأخرى، لوجوب قيامِ العلَّة بمن لـه الحكم، ولزم أيضاً قيام المعنى بالمعنى، ولأنـَّه يلزم تضادّ الإرادتين على محلَّين، وذلك محالٌ، ولأنـَّه يلزم تأثر كل واحدةٍ من الإرادتين من الأخرى، والتأثر دليل الحدوث .

وقد بيَّنا أنَّ إرادةَ الله تعالى قديمة، فثبتَ صحة وقوعِ الاختلاف بين الإلـهين، فإذا قدَّرنا أنَّ أحدهما أرادَ تحريك جسمٍ والآخر أراد تسكين

---

(١) في النسخة (ص) : تحريك .

(٢) سقط من النسخة (ب): يصح .

(٣) في النسخة (ص) : أحد .

(٤) في النسخة (ب) : جميع .

ذلك الجسم :

فإمَّا أن يحصل المرادان ، فيكون الجسمُ الواحد ساكناً متحركاً ، وذلك محالٌ .

أو لا يحصلُ شيءٌ منهما ، فيكون الجسمُ لا ساكناً ولا متحركاً ، وذلك محالٌ .

أوْ يحصل أحد المرادين دون الآخر، فيكون الذي حصل مرادُه هو الإله ، والثَّاني يكون عاجزاً ، وذلك محالٌ ، لأنَّ العجزَ عن الشيءِ يقتضي صحة كون المعجوز عنه مقدوراً لمن عجز عنه ، ألا ترى أنَّ الأجسامَ لَـمَّا لم يصح اقتدارنا عليها لا جرمَ لسنا عاجزين عنها ، وكذلك الجمع بين الضدَّين لَـمَّا لم يصح أن يكون مقدوراً ، لا جرم لم يكن الباري عاجزاً عنه ، فلو قُدِّر قديم عاجز عن شيء ، وجب صحة اقتداره عليه، وإذا كان كذلك، فاختصاصه بالعجزِ دون القدرةِ تستدعي مخصِّصاً .

فأمَّا القادرُ على الشيءِ ، فلا يلزمُ منه صحة اتصافِه بالعجز، فلا يفتقرُ اتصافه بالقادرية إلى مقتضٍ ومخصِّص.

وأيضاً فالذَّات القابل للشيء قابل لضدِّه إن كان له ضدّ على التحقيق، ويلزم منه صحة اتصاف كلِّ واحدٍ منهما بالقدرةِ والعجز على البدَل، فتخصيصُ أحد [1] الذاتين بالقدرة والآخر [2] بالعجز يستدعي مخصِّصاً، وذلك على الباري تعالى محالٌ، ولأنَّه ليس مراد أحدهما بالحصول

---

(١) في النسخة (ص) : إحدى .

(٢) في النسخة (ص) : الأخرى .

بأولى مِن مراد الثَّاني، فيلزم حصولهما جميعاً أو[1] استحالة حصولهما جميعاً، وقد بيّنا أنّه محال.

فإن قيل: الإرداةُ إنَّما تتعلق بإيقاعِ ما تعلق العلم بوقوعه، وإذا علم أحدهما وقوع أحد المرادَين فلا بدَّ وأن يكون الآخرُ عالماً بوقوعِ ذلك الشيءِ، وإذا كان عِلمُ كلٍّ واحدٍ منهما متعلقاً بوقوعِ شيءٍ بعينه[2] استحال أن يريد أحدهما خلاف ما علمَ وقوعه، فعلى هذا يستحيل اختلافهما في الإرادة.

قلنا : العلمُ تابعٌ للمعلوم، فالعلم بوقوعِ شيءٍ تابع لوقوعِهِ، ووقوع الشيء ليس لذاتِه وإنَّما هو لأجلِ تعلُّق القدرةِ والإرادة القديمتين بإيقاعه، فعلى هذا، العلمُ بوقوعِ الشيء موقوفٌ على وقوعِه ، الموقوف على تعلُّق الإرادة والقدرة المتعلقين به، فلو كان إرادةُ وقوع الشيءِ موقوفة على العلمِ بوقوعِهِ ، للزمَ افتقارُ كلٍّ واحدٍ منهما إلى الآخر، وذلك يفضي إلى الدَّور.

واعلم أنَّ هذه الدَّلالة مبنيَّة على صحة وقوع الاختلافِ بين الإلـهين، فلو منعَ من ذلك مانعٌ ، فما جوابهم عنه ؟

وقولهم : لو انفردَ أحدهما صحَّ منه إرادة الحركة ، ولو انفرد الآخر صحَّ منه إرادة السُّكون ، فإذا صحَّ ذلك حالة الانفرادِ ؛ لزمَ صحته حالة الاجتماع.

---

(١) في النسخة (ص) : و .

(٢) في النسخة (ب) : بشيء بعينه .

فنقول : أخبِرنا [1] عن أحدِ الإلـهين لو انفردَ ، هل كان قادراً على إيجاد الحركة؟ فلا بدَّ مِن الاعتراف به ، والإلـه الآخر أيضاً لو انفردَ ، هل كان قادراً على إيجاد السُّكون؟ فلا بدَّ من الاعتراف به ، فنقول: هل يلزمُ من صحة ذلك حالة الانفراد صحته حالةَ الاجتماع.

فإن قالوا : لا.

قيل لـهم: فإذا جازَ أن يمتنعَ على القدرتين حالة الاجتماع ، ما لا يمتنع عليهما حالة الانفراد ، فلمَ لا يجوزُ أن يمتنعَ على [2] الإرادتين حالة الاجتماع، ما [3] لا يمتنع عليهما حالة الانفراد ؟

فإن قالوا : نعم.

قيل لـهم : فقد جوَّزتم حصولَ الضدَّين في المحلِّ الواحد، وهذا مع استحالتِه يبطل دليلـهم، لأنَّـه إنَّما يلزمُ عجزُ أحدِهما ، أن لو امتنعَ عليه حالة الاجتماع ما صحَّ منه حالة الانفراد، ولو كان كلُّ واحدٍ منهما قادراً على تحصيل مرادِه حالة الاجتماع ، فإنَّـه [4] لا يلزم العجزُ ، ولأنَّ المحلَّ قابل للسَّواد [5] وحده وللبياض [6] وحده، ولا يلزم من صحةِ قبوله لـهما على البدلِ ، صحةُ

---

(١) في النسخة (ب): أخبرونا .

(٢) سقط من النسخة (ص): على .

(٣) في النسخة (ب) : و .

(٤) سقط من النسخة (ب): فإنه .

(٥) في النسخة (ص) : السواد .

(٦) في النسخة (ص) : البياض .

قبوله لهما على الجمع ، فكذلك ههنا، وهذا السؤال [1] واقع ، ولعلنا نجيب عنه في موضع آخر.

فأمّا الدلالةُ المعتمدة على الوحدانية ، فإنّها تستدعي تقديم مقدمة ، وهي: أنَّ وجوب الوجودِ صفة إيجابية لا سلبية ، وذلك أيضاً يستدعي [2] تقديم مقدمتين:

أحدهما: أنَّ وجوبَ الوجودِ لا بدَّ وأن يكون داخلاً في حقيقة واجبِ الوجود، لأنَّه لو لم يكن داخلاً في حقيقته ، لكان عارضاً له بعد تكوّن حقيقته، والعارضُ للشيءِ ممكنٌ في ذاته، وإلاّ لاستقلَّ بذاته ، ولصح وجوده دون ما هو عارض له، وذلك محالٌ .

فإذن وجوب الوجودِ لذاته ، يصيرُ إمكان [3] الوجود لذاته، هذا محالٌ، فإذن وجوب الوجودِ داخلٌ في حقيقة واجبِ الوجود.

ومن المقدّمات: أنَّه لا يجوزُ أن يكون لواجبِ [4] الوجودِ أجزاءٌ منها تلتئم حقيقته ، لأنَّه يصير تكوّنُ واجب الوجود موقوفاً على اجتماعِ تلك الأجزاء، فيكون واجبُ الوجود بذاته ممكنَ الوجود بذاته، هذا محالٌ.

وإذا تقرَّر هاتان المقدمتان ، فنقول:

وجوبُ الوجودِ إن كان وصفاً عدمياً ، وقد ثبتَ أنَّه يجبُ أن يكون

---

(١) في النسخة (ب) : سؤال .

(٢) سقط من النسخة (ب) : يستدعي .

(٣) في النسخة (ص) : أم كان .

(٤) في النسخة (ص) : واجب .

داخلاً في حقيقة واجب الوجود : فإمَّا أن يكون واجب الوجود مِن جميع الجهات [1] معدوماً ، ويلزمُ أن يكون واجبَ الوجود بذاته واجب العدمِ بذاته، وهذا محالٌ .

أو [2] يكون من جهةٍ كونه واجباً معدوماً، ومن جهةٍ أخرى موجوداً، فيلزمُ منه ثبوتُ كثرة في حقيقةِ واجبِ الوجود، وذلك محالٌ .

فقد اتضح أن وجوب الوجود صفة إيجابية ، فنقول:

واجبُ الوجودِ القائم بالنَّفس ، يجبُ أن يكون واحداً، وإلاّ فليكن متكثراً [3]: فإمَّا أن يشتركا في كلِّ شيءٍ ، أو يختلفا في كلِّ شيء، أو يشتركا مِن وجهٍ ويختلفا مِن وجه.

فإن اختلفا من جميع الوجوه، لزمَ أن لا يكونا [4] مشتركَين في وجوبِ الوجود، وذلك هو الذي أردناه.

وإن اشتركا مِن جميع الوجوه ، فلا بدَّ وأن يخالفَ أحدهما الآخر في أنَّه ليس هو، وإلاّ لكان أحدهما هو الآخر، فيكونان شيئاً واحداً، وذلك ما أردناه.

فثبتَ أنَّه [5] لا يمكن اشتراكهما من جميع الوجوه، إذ ما اشتركا في الهوية فلا بدَّ وأن يقال بأنَّهما اشتركا في شيءٍ واختلفا في شيءٍ، فيكون

---

(١) في النسخة (ص) : الوجوهات .

(٢) في النسخة (ص) : أن .

(٣) في النسخة (ص) : متكثرة .

(٤) في النسخة (ص): يكون .

(٥) في النسخة (ب): أن .

واجبُ الوجود متكثراً، هذا محالٌ .

ولأنَّ هذا الاختلافَ في معنى غير وجوب الوجود، إذ المشترك فيه ليس بعينه هو الذي اختلفا فيه ، فما به تباينا لا يخلو: إمَّا أن يقتضيه وجوبُ الوجود لأنَّه وجوب وجود، فيجب اشتراكُ الكلِّ فيه، ويلزمُ أن يصيرَ الكلُّ واحداً، أو لأمرٍ زائدٍ على وجوب الوجود، فيكون لولا ذاك الزائد لما كان هذا واجب الوجود، وذاك واجب الوجود، فيكون وجوب الوجود معللاً بعلَّةٍ، وذلك محالٌ، ولأنَّ الكلامَ في اقتضاءِ وجوبِ الوجود لذلك الزَّائد كالكلام في اقتضائه للصفة التي بها وقعت المخالفة بينهما، فإن كان ذلك لزائد آخر [1] تسلسل إلى ما لا نهاية له ، اللَّهم إلا أن يقولوا بأنَّ واجبَ الوجود لا يقتضي معنىً خارجاً عنه، فلزمَ أن يتمَّ وجود كلِّ واحدٍ منهما دون ذلك المعنى، وحينئذٍ يرجع الطلبة من الذاتين [2] في أنَّهما بماذا اختلفا فهذه حجةٌ قاطعة على أنَّ واجبَ الوجود [3] القائم بالنَّفس ، يجبُ أن يكون واحداً.

ومن الأدلَّة أنَّا إذا قدَّرنا إلـهين ، فلا بدَّ وأن يكون كلُّ واحدٍ منهما قادراً على مقدور الآخر ، وإلا لزمَ عجزُ كلِّ واحدٍ منهما عن مقدور الآخر ، وإذا كان كلُّ واحدٍ منهما قادراً على عينِ مقدورِ الآخر [4] وأراد إيقاع ذلك المقدور في وقت معين ، ثمَّ حصلَ ذلك الشيء ، فليس أحدُهما بأن يكون

---

(١) في النسخة (ص) : أخرى .

(٢) رسمت من غير نقط في النسختين ، وقدَّرناها كما هو مثبت .

(٣) سقط من النسخة (ص) : الوجود .

(٤) سقط من النسخة (ب) من قوله : «وإذا كان كل» إلى قوله : «عين مقدور الآخر» .

موجباً[1] له بأولى من الآخر ، ويلزمُ أن يكون كلُّ واحدٍ منهما موجداً له[2] ، فيكون مخلوقٌ واحدٌ بين خالقين ، وذلك محالٌ لاستغنائه عن كلِّ واحدٍ منهما بالآخر، ويشبه أن يكون المعنيّ بقوله تعالى : ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢] ما ذكرناه.

أمّا الردُّ على الثَّنوية فمِن وجوه:

أمّا أوّلاً[3]: فقد ذكرنا الدَّلالة القطعيَّة على حدوثِ جملة الأجسام ، سواء كان نوراً أو ظلمة، وبيَّنا افتقار جملة الحوادث إلى محدثٍ يخالفها.

وأمّا ثانياً: فلأنَّ النُّور والظُّلمة عندهم غير ممتزجين في الأزل ، فلا بدَّ وأن يكون للامتزاج الحادث سببٌ، وذلك السَّبب : إن كان قديماً لزم قدمُ الامتزاج، وإن كان حادثاً افتقر إلى سببٍ آخر لا إلى نهاية، ولأنَّ القائلَ إذا قال: أنا ظلام فهو : إمَّا أن يكون ظلاماً ، فقد صدر من الظلام فعلٌ حسن وهو الصِّدق، وإمَّا أن يكون نوراً ، فقد صدرَ عنه فعلٌ قبيحٌ وهو الكذب.

والعجَب مِن المجوسِ حيثُ أرادوا أن لا ينسبوا شيئاً مِن الشُّرور إلى الباري تعالى ، ثمَّ جعلوا الشيطان الذي هو أصلُ الشُّرور مِن فعل الله تعالى ، ولأنَّ الفكرة الرّديّة التي عرضت ليزدان : إن كانت قديمةً لزم قِدَمُ الشيطان، وإن كانت حادثةً لزم افتقارها إلى سببٍ آخر، ويفضي إلى التسلسل، وأنَّ تلك الفكرة : إن كانت حسنةً فكيف تولَّد منها الشيطان ،

---

(١) في النسخة (ب) : موجوداً.

(٢) في النسخة (ب) : موجباً .

(٣) في النسخة (ص) : الأول .

وإن كانت قبيحةً فكيف عرضت للباري، ولأنَّه ليس المصيرُ إلى قِدم الباري تعالى ، والحكم بحدوث الشَّيطان من فكرة رديّة عرضت لـه ، بأولى من القولِ بقِدَمِ الشَّيطان، وحدوث الباري تعالى من فكرة حسنةٍ، وكلُّ ذلك لا جواب عنه لهم. وبالله التوفيق.

الفصل الثاني

انه ليس للهِ تعالى صفةٌ وراءَ ما ذكرناه

والذي يدلُّ عليه ، وهو أنَّ كلَّ ما لا يُعْلَمُ ضرورةً كالمحسوسات ، ومخبر الأخبار المتواترة ، والأمور التي يجدها المرءُ مِن نفسِه كالغَمِّ والفرحِ والصِّحة والمرضِ، فإنَّه لا يعلم إلاّ من جهة العلم بما هو محتاج إليه، كما أنَّا إذا علمنا [1] قيام القدرة بجوهرٍ علمنا أنَّه قادر ، أو من العلم بما يحتاج إلى ما هو محتاج إلى ذلك الشيء [2] ، كما أنَّا نعلم قيام القدرة بالذات إذا علمناه قادراً ، أو من العلم بما يحتاج إلى ما هو محتاج إليه ، كما أن نعلم صحة أن تكون الذَّات عالمة إذا علمنا أنها قادرة ، بواسطة عِلْمِنا بأنَّ الذَّات حيّ، فلو كان لله تعالى صفة وراءَ ما ذكرناه ، استحالَ أن يعلمَ مِن جهة العلم بما يحتاج إليه الصفات القديمة، إذِ القديمُ يستحيلُ احتياجُه إلى شيءٍ أصلاً، وإذا استحالَ هذا، استحالَ أن يعلمَ من العلم بما يحتاج إلى الشيء الذي يحتاج الصفات القديمة إليه [3] ، فلم يبقَ إلاّ أن يعلمَ مِن الشيءِ الذي

---

(١) في النسخة (ب) وردت الجملة كالآتي : «أنا إذا علمناه قدراً أو من جهة العلم بما يحتاج إلى ما هو محتاج إليه كما أنا نعلم صحة أن تكون الذات عالماً إذا علمنا أنه يصح أن يكون قدراً» .

(٢) في النسخة (ب) : إليه .

(٣) سقط من النسخة (ب) : إليه .

يصدر عنها ويوجد بها، وقد بانَ ذلك أنَّ [1] ما يؤثر فيه صفات الباري تعالى فهو الحادث.

فإذن الطريقُ إلى معرفةِ صفاتِ الباري هذه الحوادث، وهذه الحوادثُ لا تدلُّ إلاّ على ما ذكرناه من الصفات، ألا ترى أنّا إذا قدَّرنا ذاتاً متصفة بالصفاتِ المذكورة ، من العلم والقدرة والإرادة ، وقدَّرنا عُرُوَّها [2] عمّا عداها من الصفات، فإنّا نضطر إلى العلم بكونه متمكّناً مِن الفعلِ، فعرفنا أنَّ الفعلَ لا يحتاجُ إلى اتِّصافِ فاعله بأكثرَ من هذه الصفات، فثبتَ أن لا طريق إلى صفةٍ أزيد ممّا ذكرناه مِن جهة الفعل.

وأمّا الدَّلالة السَّمعيَّة : فإمّا أن يكون تواتراً أو آحاداً، أمّا الآحادُ فلا تفيدُ العلم ، وأمّا التواترُ : فإمّا أن يكون محتملاً للتأويل ، أوْ لا يكون كذلك .

فأمّا المحتملُ للتأويل، فلا ينتهضُ حجةً في القطعيّات .

وأمّا النَّص المتواترُ الذي لا يحتملُ التأويل ، لو كان موجوداً ؛ لكان العلمُ به وبالمراد [3] منه ضرورياً، وإلاّ فلا أقلَّ من عثورِ العلماءِ واطلاعهم عليه بعد البحث التام، ولمّا رأيناهم لم ينقلوا ذلك ، وما أوردوه في كتبهم ، علمنا أنَّه غيرُ موجود، وهذا واضحٌ.

فإن قيل : فبمَ تنكرونَ على شيخكم أبي الحسن والقاضي رحمة الله عليهما ، حيثُ أثبتا اليدين صفتين لا تُدرَكان إلاّ سمعاً ، زائدتين على

---

(١) سقط من النسخة (ب) : أن .

(٢) في النسخة (ب) : عروه .

(٣) في النسخة (ص): والمراد .

الذَّات ، وما عداهما مِن الصِّفات، واحتجَّا عليه [١] بأن قالا : صرحت الآيةُ بإثبات اليدين متعلقتين بخلقِ آدم عليه السَّلام ، تشريفاً له وتمييزاً من سائر المخلوقات ، في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] ، وقد وضحَ أنَّه لا يجوز حملُه على الجارحتين، ولا يجوز أيضاً حملُه على النِّعمة، لأنَّ اليدين ينبئان عن شَيئين، ونِعم الله تعالى لا تنحصر ولا تحصى [٢] على آدم بضربين، ولأنَّ الآيَةَ تقتضي إيجاد آدم بيدين [٣] ، ولا يصحُّ إيجادُ الشيء [٤] بالنِّعمة، ولا يصحُّ أيضاً حملُه على القدرة، لأنَّه حينئذٍ يبطلُ فائدة التَّخصيص، فإنَّ آدمَ وكافة المخلوقات في حكم تعلُّق القدرة سواء، ولأنَّ الله تعالى ذكر اليدين على صيغةِ التثنية، وقدرته واحدة، فلم يبقَ إلاَّ حملُه على صفتين زائدتين على القدرة.

قلنا : الأصحُّ حملُ اليدين على القدرة.

وقوله [٥]: إنَّ فيه إبطالُ فائدة [٦] التَّخصيص.

فنقول : التشريف يتحققُ بتخصيصِ الله تعالى آدم بالذِّكر، كما شرَّف عبادَه المخلصين بإضافتهم إلى نفسِه، وإن كانت الكفرةُ أيضاً عباد الله تعالى،

---

(١) سقط من النسخة (ب) : عليه .

(٢) سقط من النسخة (ب) : ولاتحصى .

(٣) في النسخة (ب) : بيديه .

(٤) في النسخة (ص) : شيء .

(٥)في النسخة (ب) : قولهم .

(٦) سقط من النسخة ب: فائدة .

وهذا سبيل تخصيصِ البيت والنَّاقة وغيرهما مِن المشرَّفات بالإضافة [1].

نحققه: وهو أنَّه تعالى ذكر قريباً من هذه الآية في قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [يس: ٧١] ، والمراد به: القدرة إجماعاً، والتمسكُ بصيغةِ التثنية باطل، لأنَّه كما يُعبر باليد عن الاقتدار ، يعبر باليدين عن كمالِ الاقتدار ، بدليل قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] ، والمراد به : القدرةُ إجماعاً، فبطل ما ذكروه، فثبتَ أنَّه لا دليل على صفةٍ وراء ما ذكرناه ، وما لا دليل عليه وجبَ نفيُه ؛ لأنَّه لا ينفصِلُ وجودُه عن عدمه، ولا يكون عددٌ أولى مِن عددٍ ، وذلك يؤدِّي إلى إثبات ما لا نهاية له من الصِّفات المجهولة.

ولأنَّا مكلَّفون بمعرفةِ وحدانيةِ الله تعالى بإجماع المسلمين [2] ، ولقوله تعالى [3]:﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [محمد : ١٩]، والعلمُ بكون الشيءِ واحداً فرعٌ عن [4] العلم بحقيقتِه، إذ ما لم يُعلم الشيء لم نعلم أنَّه واحد، وإنَّما نعلمُ الإله إذا علمنا جميعَ ما له مِن الصِّفات، إذ الإلهُ هو الذَّات الموصوف بجميعِ الصِّفات القائمة به، وإذا كان كذلك فلا بدَّ وأن يكون عليها دليل، وإلاّ لكنَّا مكلفين بمعرفة ما لا يُعلم إلاّ بالدليل مع عدم الدليل، وذلك باطلٌ بالإجماع، والدَّليل لم يدل إلاّ على هذه الصِّفات ، فيلزم أن لا يكون

---

(١) في النسخة (ب) : بالإضافات .

(٢) سقط من النسخة (ب) : بإجماع المسلمين .

(٣) سقط من النسخة (ب) : لقوله تعالى .

(٤) في النسخة (ص): على .

للباري تعالى صفة وراء ما علمناه.

فإن قيل: بمَ تنكرون على الفلاسفةِ ، حيثُ اعتقدوا استحالة العلم بحقيقة الإلـه تعالى ، وتعلقوا في ذلك بشبهتين:

الأولى [1] أن قالوا: لو علمنا حقيقةَ الإلـهِ تعالى ، لعلمنا جميع الأَفعالِ الصَّادرة عنه على التفصيل، لأنَّ مَن علمَ العلَّة كما هي ، علمَ أنَّها حقيقة يصدر عنها المعلول الفلاني ، فيتعدى العلم بالذَّات إلى العلمِ باللَّوازم ، ويلزمُ مِن ذلك أن لا يخفى علينا خافية في السَّماوات والأرضين .

ولـمَّا لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أنَّا لسنا نعلم حقيقته .

الثَّانية [2] أن قالوا : لا سبيل للإنسان إلى العلم بشيءٍ ، إلاّ إذا كان ذلك الشيءُ حاصلاً لـه، ألا ترى أنَّ العِنِّين لما لم يكن لـه القوة المدرِكة للذَّة الجماع ، لا يمكنه أن يتصورَ الجماع، ومعلوم أنَّه يستحيلُ حصول الإلـهية لغير الإلـه، فيستحيلُ أن يعلم الإلـهَ غير الإلـهُ .

قلنا : قد بيَّنا من حيثُ السَّمع أنـَّه لا بدَّ وأن يكون لنا طريق إلى معرفة ذاته سبحانه وتعالى، والذي يدلُّ عليه من حيث العقل: أنـَّا نعلمُ ضرورة انتهاء الممكناتِ إلى موجودٍ غير محتاج إلى غيره، وقد بيَّنا أنَّ وجودَه عينُ حقيقته، ولا يجوزُ أن يكون مغايراً لـه، فإذا علمنا وجودَه ووجوبه فقد علمنا حقيقته، وإلاّ لـزمَ أن تكون حقيقته غير وجوده الواجب، وذلك محالٌ.

---

(١) في النسخة (ص): الأول .

(٢)في النسخة (ص) : والثاني .

وقولـهم : العالِـمُ بحقيقةِ العلَّةِ لا بدَّ وأن يكون عالماً بحقيقةِ المعلول.

فهذا مسلَّم، ولكنَّا قد بيَّنا أنَّ الباري تعالى ليس بعلةٍ [1] موجبةٍ ، بل هو فاعِلٌ مختارٌ، فلا يلزم من العلم بذاته العِلْمُ بأفعالـه، كما أنَّـه لا يلزم من العلم بزيدٍ وحقيقتهِ ، العلمُ بما سيصدر عنه من الأفعال.

وقولـهم: لا سبيل للإنسان إلى العلم ، بما ليس حاصلاً لـه.

فذلك عينُ المطلوب، ونحن ننازعهم في ذلك، وليس في أيديهم إلاّ ضرب أمثلة يستزلون بها قَدمَ العَوام.

والمحققُ: ينبغي أن نقطع بأنَّ لكلٍّ [2] ذلك أموراً أجرى الله تعالى العادَة به ، حتى إنـَّه يجوز عَقْلاً أن يعلمَ العِنِّين لذَّة الجماع، والأكمه حقائقَ الألوان، فثبتَ بهذه الجملة أنـّه ليس للـه تعالى صفة أزيد ممـَّا ذكرناه.

ويخرجُ من مضمونه أنـَّه لا لون لله تعالى، ولا شهوة، ولا هزة، ولا لذَّة، ولا ألم، وثبت أنَّا عالمون بما لـه من صفات الكمال، فوجب أن نكون عالمين به على الكمال، وأن لا يعلم الباري تعالى من صفاته إلاّ ما عَلِمْناه، وإلاّ لكان عالماً بصفة لا طريق لنا إلى معرفتها [3] ، وذلك ممـَّا أبطلناه، فهذا هو التحقيق البالغ ، الذي لا يَلتَفِتُ مَنْ أحاط به عِلْماً إلى تهويلات الصوفية وترهات الوعَّاظ من الفلاسفة .

---

(١) في النسخة (ب): علة .

(٢) في النسخة (ص) : كل .

(٣) في النسخة (ص): معرفته .

فإن قيل: فما خاصِّية الإلـه تعالى ؟

قلنا: خاصِّيته اقتدارُه على الاختراع، والذي يدلُّ عليه أنَّه لما سأل فرعون موسى عليه السَّلام عن ماهيَّة الإلـه ، فقال : ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣]؛ فما أجابَ عن سؤالـهِ إلا بذكرِ الخلْق والإيجاد فقـال: ﴿ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾ [الشعراء: ٢٤] ، فلولا أنَّ ذلك هو خاصِّية الإلـه ، وإلاَّ لما كان الجواب مطابقاً للسؤال[1] ، وذلك غير جائزٍ على الأنبياء عليهم السلام .وبالله التوفيق والعصمة.

---

(١) في النسخة (ص) : لما كان السؤال مطابقاً للجواب .

الفَنُّ الثَّالث
في أفعالِهِ تعالى وأسمائِهِ

وفيه بابان :

البَابُ الأوَّل
في أنَّه لا يجبُ على اللهِ تعالى شيءٌ وأنَّ جميعَ أفعالِه حسنةٌ

اعلم أنَّا قد بيَّنا فيما مضى أنَّ جميع الكائناتِ واقعةٌ بقدرة الله تعالى ابتداء، وأبطلنا مذهب الفلاسفةِ والقدرية في إسنادهم بعض الحوادِث إلى غيرِ قدرةِ الله تعالى، فهو تعالى خالق كل شيء [1]، وقد بيَّنا أنَّ كلَّ ما يفعله الباري تعالى فهو منه حسن، لأنَّه ليس تحت حدٌّ ولا رَسم، وفي هذا غُنية عن عقدِ هذا الباب.

إلاَّ أنَّا أحببنا أن نذكرَ جُملاً مِن تفاصيل المعتزلة ومناقضاتهم في التكليفِ واللطفِ والصَّلاح والأصلح والآلام وأحكامها، ليستفيدَ النَّاظرُ

---

(١) يشير بهذا إلى عموم تعلق قدرته تعالى بجميع الممكنات ، ودليله قوله تعالى : ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [الزمر : ٦٢].

في كتابنا فسادَ مذاهبِهم، ويعرف عظيمَ المنَّة من الله تعالى على هذه الطائفةِ، حيثُ عصمهم عن المناقضاتِ والخَبط في المعتقدات [1] .

فممَّا اختلفوا فيه أنَّ الله تعالى هل يقدِرُ على فعلِ الجهلِ، وإيلام البريءِ عن الجرائم، أم لا؟

فذهبَ النّظامُ إلى أنَّه غيرُ قادرٍ عليه؛ قال [2]: لأنَّه لو كان قادراً عليه لصح أن يفعله، ولو فعله لكان إمَّا جاهلاً أو محتاجاً، لأنَّ العالِمَ بِقُبح القبيح، العالم باستغنائه عنه لا يفعله كما في الشَّاهد، فإنَّ مَنْ تساوى عنده الصِّدقُ والكذب من جميع الوجوه، فمع العلمِ بقبحِ الكذب وحسن الصِّدق [3] لا يكذب، والجهلُ والحاجةُ على الله تعالى محالٌ، فيلزم أن لا يكون قادراً على الجهل.

وذهب الأكثرون منهم إلى أنَّ الله تعالى قادرٌ على الجهل والكذب، قالوا: لأنَّ كلَّ [4] من قدرَ على جملةٍ من الأفعالِ قدرَ على بعضها، إذْ لو لم يكن لذلك البعض حاجة إلى غيرها، والباري تعالى قادر على أن يخلُق القول بأنَّ العالَمَ ليس قديماً، فوجبَ أن يكون قادراً على أن يخلُق القول بأنَّ العالَمَ قديم، لأنَّه ليست [5] هذه الكلمة محتاجة إلى لفظِ «ليس»، ولهذا

---

(١) يقصد بهذه الطائفة الأشاعرة أهل السنة والجماعة .

(٢) سقط من النسخة (ب): قال.

(٣) في النسخة (ب): وصدق الحسن.

(٤) سقط من النسخة (ب): كل.

(٥) سقط من النسخة (ب): ليست.

يمكننا أن نقوله[1] بدون لفظ «ليسَ».

وهكذا إذا كان قادراً على أن يؤلمَ الإنسان المُصِرَّ على الكفر، وجبَ أن يكون قادراً على تعذيبه وإن تاب، لأنَّ صحةَ تعذيبه لا يتوقف على أن يكون كافراً، ولهذا صحَّ منَّا تعذيبه وإن لم يكن كافراً.

واعلم أنَّه إذا ثبتَ أنَّ الله تعالى قادرٌ على فعل الجهلِ وإيلام البريءِ عن الجرائم من غير عوض، وثبتَ أنَّه لا يجوز أن يكون قادراً على القبيح، لزم منه صحة أن يفعل جميع الأفعال، وأن لا يقبح شيء منه أصلاً[2]، وذلك يُبطل معظم أصولهم. وبالله التوفيق.

وممَّا عَظُم اضطراب المعتزلةِ وسائرِ المخالفين فيه: الآلام ، فذهب الثَّنوية إلى أنَّها تقبح لكونها ألماً فقط، وهذا باطلٌ، لأنَّ العقلاءَ يستحسنون تحمُّلَ المشاقِّ وركوب البحار لتحصيل العلوم، ويستحسنون شربَ الأدوية المُرَّة الكريهة لحصول صحة البدن، فبطل ما قالوه.

وذهب التناسخيةُ[3] إلى أنَّها إنَّما تحسن لجنايةٍ سبقت مِن المتألم، فهذه

---

(١) في النسخة (ص): نقول له.

(٢) سقط من النسخة (ب): أصلاً.

(٣) التناسخية :فإنهم وافقوا الفلاسفة في القول بوجوب بقاء الأنفس بعد مفارقة الأبدان، لكنهم زعموا أنه لا قوام لها بعد مفارقة بدنها إلا ببدن آخر، كما أنه لا وجود لها قبل البدن، فالأنفس تناسخها أبداً سرمداً، وعلى حسب عملها يكون ما تنتقل إليه، فإنها إن عملت على مقتضى جوهر النفس الناطقة انتقلت إلى بدن نبي أو ولي، وإن عملت على مقتضى جوهر النفس الحيوانية انتقلت إلى بدن حيوان آخر من فرس أو حمار أو غيره، وهكذا لا تزال في الانتقال والارتفاع والانخفاض، وليس ثَمَّ حشر ولا معاد ولا جنة =

البهائم والأطفال إنَّما تألم لأنَّ أرواحَها كانت في أبدانٍ منعَّمةٍ فعصت الله تعالى، فعذَّبها [1] بِرَدِّها إلى هذه الـهياكل، وهذا أيضاً باطلٌ، لأنَّهم في أوَّل وجودهم وابتداءِ حياتهم : إن كانوا مكلَّفين بفعل شيء والكفِّ عن شيءٍ، فيكون هذا إضراراً بهم، لا لجنايةٍ سبقت منهم، وهذا هو قولنا، وإن لم يكونوا مكلَّفين، فكيف يمكن صدورُ العصيان منهم ؟

فإن قالوا : إنَّهم قد خُيِّرُوا بين أنْ يُكَلَّفُوا فيصير حالـهم أعلى مـمَّا كان، وبين أن يُتركوا على تلك الدَّرجة الدنيَّة، فاختاروا التكليف ، ثم لم [2] يأتوا بها، فاستحقوا العقاب.

قلنا : إنَّهم لا يختارون التكليف إلا إذا علموا أنَّ حالَـهم قبل تحمُّلِ التكليف أنقص من حالـهم بعدَ تحمُّلـهِ، فقد فعل بهم ابتداءَ النَّقص والبلية، وذلك يُبطل مذهبهم.

فإن قالوا : إنَّ بعضهم بغى على البعض، فاستحقوا العقاب.

قلنا : فإذا كان فيهم [3] شهوةُ البغي، وقد منعوا منه، فيكون ابتداء بالتكليف، وذلك ينقض مذهبهم.

ولأنَّـه لو كانت هذه الآلام على جناياتٍ سبقت منهم، فإمَّا أن تكون التوبة عنها توجب قبول العذرِ أو لا توجب:

= ولا نار ولا غير ذلك مما ورد به الرسول. «الملل والنحل» ص٢٥٤، «غاية المرام» ص٢٩٢.

(١) في النسخة (ب): فعذب.

(٢) سقط من النسخة (ص) : لم .

(٣) في النسخة (ب): فيه

فإن لم توجب كان ذلك باطلاً، لأنَّ حالَ التائبِ كحال الطائع، والمرجع فيه إلى الشَّاهد، فلو جاز إيلام التائب جاز إيلام الطائع، وذلك ينقض ما قالوه، ولأنَّه إذا علمَ الفاسقُ أنَّه لا تقبل منه التوبة، فإنَّه يقطع الطَّمع عن الثَّواب، ويشتغل بالمعاصي في باقي العمر، فيكون ذلك إغراء على القبيح.

وإن كانت التوبةُ توجِبُ رفعَ الذنوبِ، فكان يجبُ أن نقدر على توبة لو أتينا بها لتخلَّصنا مِن الآلام وجميع المضارّ، ولا شكَّ في فسادِ هذا القول.

وذهبت البكريَّةُ [1] إلى أنَّ البهائمَ والأطفال لا تتألم، وهذا إنكارُ

---

(١) البكرية: وهم أتباع رجل اسمه بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد، وكان في أيام النظام، وكان يوافقه في قوله: إن الإنسان هو الروح، لا هذا القالب الذي تكون الروح فيه، وكان يقول في التولد بقول أهل السنة، وكان ينفرد بضلالات تكفره بها الكافة منها:

قوله: إن الله تعالى يرى يوم القيامة في صورة يخلقها يكون فيها، ويكلم العباد من تلك الصورة.

ومنها: أنه كان يقول: من وجد منه كبيرة من أهل القبلة فهو منافق وعابد الشيطان، وإن كان من أهل القبلة، ويكون في الدرك الأسفل من النار مع المنافقين خالداً مخلداً، ومع هذا كان يقول: إنه مؤمن مسلم، وكان يقول في علي وطلحة والزبير: إنهم أذنبوا ذنوبا كفروا بذلك وصاروا مشركين، ولكن الله يغفر لهم؛ لأن النبي قال: «إن الله تعالى اطلع على أهل بدر وقال لهم: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم».

وكان يقول مقالاً لا يقبله عقل العاقل، وذلك أنه كان يقول: إن الصبيان في المهد لا يجدون ألمَاً، حتى لو حرقوا وقطعوا وقرضوا بالمقراض، وهم يبكون ويضجون ويصيحون ولا ينالهم من ذلك ألم بحال.

وكان مع هذه البدع يتكلم في الفقه، ويقول بتحريم الثوم والبصل، وكان يقول: متى ما تحرك ريح في الجوف وجب به الطهارة. =

المحسوس[1].

وذهبت المعتزلةُ إلى أنَّها إنَّما تحسن للعوض، و هو منافع على حدٍّ تبلغ في العظم ما يصغُر في جنبها هذا الألم، بحيثُ إنَّ هذا المتألم لو علمَ تلك المنافع ولم يجبر وصول الألم إليه بسبب استحقاقه لتلك المنافع، لعُدَّ فيما بين العقلاءِ سَفيهاً.

والجُبائيّ اكتفى في حسن الألم بالعوض، وأوجب أبو هاشم أن يكون لطفاً[2] لنفسِ المتألم إن كان مكلفاً، أو لغيره إن لم يكن مكلفاً، ولهم فيه خبطٌ عظيم، لا يحتمل هذا المعتقدُ شرحه.

والذي يدلُّ على فساد ما قالوه، وهو أنَّ الأب إذا أكرَه ابنه المريض الذي أشرفَ على الموت على شُربِ الدواء المرّ، علمَ أنَّه لو شَربه لَبَرِىءَ من المرض، فإنَّه يقبحُ من الغير أن يخلِّص الابن مِن الأب حتى لا يَشرب، ويحسنُ من الأب هذا الإجبار، فلو كان الإنسان يستحقُّ على الآلام منافع عظيمة؛ لكان يقبحُ من غيره أن يُخلِّصَه منها، حتى يكون إنقاذ الغريق والحريق قبيحاً، ويحسنُ[3] منَّا إيصال الآلام إلى الغير ليستحق ذلك الغير تلك المنافع العظيمة، وأن يستحق

= ومن كان هذا حاله في انتحال مثل هذه البدع، لم يعد خلافه خلافاً في الشريعة، ونسأل الله سبحانه وتعالى العصمة من مثل هذه الأقوال الفظيعة. «التبصير» ص١٠٩، وانظر أيضاً «الفرق بين الفرق» ص٢٠٠، «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» ص٦٩.

(١) في النسخة (ب): إنكارٌ للمحسوس.

(٢) في النسخة (ص): لفظاً.

(٣) في النسخة (ب): ولحسن.

المدحَ من جهةِ ذلك المتألم، لأنَّا قد فعلنا شيئاً استحق به منافع عظيمة، كما أنَّا إذا أجبرنا المريضَ على شُربِ الدَّواء، فإنَّا نستحقُ المدحَ من جهته، وذلك يفضي إلى أن يكون قتل الأنبياءِ وسَبي ذراريهم حسناً، وأن يكون الإنقاذ مِن الحرق والغرق قبيحاً، وهذا كفرٌ، فبطل ما قالوه.وبالله التوفيق.

ومِمَّا اختلفوا فيه : رعاية الأصلح في الدُّنيا، وهو ما إذا علمَ الله تعالى أنَّه لو خلَق إنساناً فإنَّه يؤمن ذلك الإنسان، ولم يكن تكليفه مُفسِدَه [1] لأجل، وعلمَ[2] أنه لو أغنى زيداً ورزقَه المال العظيم لا يكون له فيه مفسدة :

فذهب البلخي [3] إلى وجوبها، والبصريون ما أوجبوها [4]، لكنَّهم أوجبوا الثَّواب على الله تعالى وفعل الألطاف.

والذي يُبطل هذه المقالة : أنَّه لو وجبَ على الله تعالى الخلق والإحياء والتكليف لما استحقَّ الشُّكر بذلك، ولو وجبَ [5] عليه الثَّواب والأعواض لما استحقَّ الشكر، ولمَّا استحقَّ الشكر علمنا أنَّه لم يجب عليه شيء أصلاً.

والذي يخص به أهل بغداد : أنَّه لو وجبَ على الله تعالى إيجادُ مَنْ[6]

---

(١) سقط من النسخة (ب): مفسدة .

(٢) في النسخة (ص): واعلم.

(٣) في النسخة (ب): بياض، قدَّرها المحققون السابقون للكتاب بـ(البغداديون) وهذا مخالف لما في المخطوط الآخر ، فأين التحقيق عن النسختين؟!

(٤) في النسخة (ب): أوجبوه .

(٥) في النسخة (ص): لوجب .

(٦) سقط من النسخة (ص): مَن.

المعلومُ مِنْ حالِه أنَّه يؤمن؛ لوجبَ أن يوجده قبل ذلك، وأن يفعلَ بأهل الجنةِ لذَّاتٍ لا نهاية لها دفعة [1] واحدة، لأنَّه قادرٌ عليه، وليس فيه مفسدة، وهم ينتفعون به وذلك محالٌ.

فثبتَ أنَّه لا يجبُ عليه سبحانه وتعالى شيء، بل يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾﴾ [المائدة: ١١٨] . والله أعلم بالصواب .

---

(١) سقط من النسخة (ب): دفعة .

البَابُ الثَّانِي

في أسمائه تعالى وتقدّس

وفيه فصول:

الفَصْلُ الأوَّل

في حقيقة الاسم والمسمّى[1]

ذهبت المعتزلةُ إلى أنَّ الاسم يغايرُ المسمَّى، وهو عينُ التسمية.

وذهب جماعةٌ من الأصحاب إلى أنَّ الاسم عينُ المسمَّى، وقال شيخنا: الاسم قد يكون عين المسمَّى كقولنا: الله، وقد يكون غيره كقولنا: الخالق والرَّازق، وقد يكون لا هو ولا غيره كقولنا لله: إنَّه عالم قادر.

وذكر الأستاذ أبو منصور[2] عن بعض الأصحاب: أنَّ الاسم مشترك،

---

(١) انظر تفصيل هذه المسألة في كتاب الإمام الرازي «لوامع البينات» شرح أسماء الله الحسنى ص٢١.

(٢) الأستاذ أبو منصور، عبد القاهر بن محمد البغدادي، الفقيه الشافعي، الأصولي الأديب، كان ماهراً في فنون عديدة خصوصاً علم الحساب، فإنه كان متقناً له وله فيه تآليف نافعة، منها كتاب «التكملة» ، وكان عارفاً بالفرائض والنحو، وله أشعار، وصنف في العلوم وأربى على أقرانه في الفنون ودرس في سبعة عشر فناً ، وكان قد تفقه على أبي إسحاق الإسفرايني ، واختلف إليه الأئمة فقرؤوا عليه ، مثل ناصر المروزي وزين الإسلام القشيري وغيرهما .

فقد يراد به التسمية، وقد يراد به المسمَّى.

واحتج من قال بأنَّ الاسم هو المسمَّى بأشياء:

منها قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى:١]، ومعلوم أن المسبَّح المقدَّس هو الله تعالى لا قول القائلين، وكذلك قوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٧٨]، ولا وجه لصرف ذلك إلى العبارات، وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ﴾ [يوسف: ٤٠]، والمراد بها نفس[1] الأصنام، فإنَّهم عبدوا الأصنام ولم يعبدوا أقوالهم.

ومنها : اتفاق العقلاءِ على أنَّ المسمَّيات لها الأسماء، وإن سكتَ المسمّون عن تسميتها، حتى لو قيل: إنَّما يثبت لزيدٍ اسمه إذا نطقَ به ناطق، وإذا سكت الناطقون فلا اسم له، فهذا يستنكرُ منه، وذلك يدلُّ على أنَّ الأسماءَ تغايرُ هذه العبارات.

ومنها : اتفاق المسلمين على أنَّه كان لله تعالى في الأزل الأسماء الحسنى، مع أنَّه لم يكن في الأزل هذه العبارات، فعلم أنَّ الاسم هو المسمَّى.

ونحن نقول : مَنْ قال بأنَّ الاسم هو المسمَّى، فإمَّا أن يريدَ به أنَّ الصِيَغَ والعبارات القائمة بلسان المتكلم هو عين الشَّخص الذي هو المسمَّى، أو يريد به أنَّ الاسم هو[2] مدلول هذه العبارات.

= وتوفي سنة (٤٢٩هـ) بمدينة إسفراين، ودفن إلى جانب شيخه الأستاذ أبي إسحاق، رحمها الله تعالى. انظر وفيات الأعيان ٣/ ٢٠٤.

(١) في النسخة (ب): أنفس.

(٢) سقط من النسخة (ب) : هو.

أمّا الأوَّل: فشيء لا يقول به عاقلٌ، فضلاً عن شيخ المتكلمين أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه، وكيف واللفظ قد يكون عربياً أو أعجمياً وتركياً، والمسمَّى قد لا يكون كذلك ؟

وإن عُني به المعنى الثَّاني فهو أيضاً فيه نظر، لأنَّ الأسماء قد توصف بما لا يصح وصف المسمَّيات بها، فيقال: هذا الاسم عربيّ وأعجميّ وتركيّ، والمسمَّى غير موصوف بذلك، والمسمَّى إذا سُئل عنه يقال: من هو؟ والاسم يُسأل عنه بـ : ما هو؟ والإنسان يوصف بالملاحة والصَّباحة، ولا يوصف الاسم بذلك، وقد يسمَّى المليح باسم قبيحٍ، فيقال: مسمّى حسن واسم[1] قبيح، والأسماء قد تتغير والمُسَمَّيات لا تتغير، فبطل ما قالوه.

والحق ما اختاره الشيخ أبو حامد الغزالي رحمة الله عليه ، فقال: الاسمُ أصواتٌ مقطَّعة دالَّة بالتواطؤ على معنى من غير أن تدلَّ على زمان ذلك المعنى، كما أنَّ الحركةَ كيفيةٌ توجَد في الجسم، والتسمية عبارةٌ عن إثبات علاقةٍ بين تلك الأصوات المقطعةِ وبين ذلك المسمَّى، كما أنَّ التحريكَ عبارة عن إثباتِ الحركة في الجسم، والمسمَّى هو الذَّات الذي أُثبتَ له تلك الأصوات، كما أنَّ المتحرك هو الذَّات الذي[2] أثبتَ له الحركة، فهذه اعتبارات معقولة متباينة بعضها عن بعض[3].[4]

---

(١) في النسخة (ب) : باسم.

(٢) في النسخة (ص) : التي.

(٣) في النسخة (ص): البعض.

(٤) قال الإمام الرازي في «شرح أسماء الله الحسنى» ص٢١: «واختيار الشيخ الغزالي رضي الله عنه أن الاسم والمسمى والتسمية أمور ثلاثة متباينة هو الحق عندي».

وأمّا قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ﴾ ، فمثل هذا إنّما يذكرُ لتعظيمِ شأنِ المسبّح وتفخيم أمره، كما يقال: السَّلام على الحضرةِ العاليةِ والجناب الرفيع، وذلك معلوم من عادة العرب، وهذا هو الجواب عن سائر الآيات.

وقولهم: بأنَّ الإنسان قد يكون [1] له اسم، وإن سكت المسمّون عن تسميته.

فالجواب عنه: أنَّ له اسماً، بمعنى أنَّه إذا سُمِّيَ فلا يسمَّى إلاّ بلفظة معينة، فإذا كانت لفظة قد تَعيّنتْ لتسميتِهِ بها، يقال: إنَّ له اسماً على معنى أنَّ من أرادَ الإشارة إلى ذلك الشَّخص، فلا يشيرُ إليه إلاّ بتلك اللفظة، فكان ذلك اللفظ [2] موجوداً بالنسبة إليه دائماً.

وأمّا قولهم بأنَّ لله تعالى في الأزل أسماء.

فنقول:المعنيُّ به: أنَّه يصحُّ أن يكون له الأسماء، كما يقال للسَّيف ـ وهو في غِمدهِ ـ : قاطعٌ، وإن لم يكن هو بالحقيقة قاطعاً، وكيف لا نقول ذلك، ومعلوم أنَّه ما كانت في الأزل هذه الحروف والعبارات، فثبتَ أنَّ المراد به ما ذكرناه.

---

(١) سقط من النسخة (ب) : قد يكون .

(٢)في النسخة (ص) : اللفظة .

الفصل الثاني

فيما يجوزُ إطلاقُه مِن الأسامي على الله تعالى

أجمعت العقلاءُ على أنَّ كلَّ اسمٍ وردَ الإذنُ بإطلاقِه على الباري، فذلك جائزُ الإطلاق عليه.

وأجمعت الأمةُ على أنَّ ما وردَ الشّرع فيه بالمنع منعناه .

وما لم يرد فيه إذنٌ ولا إطلاق، فالحق أنّنا لا نحكمُ فيه لا بالجواز ولا بالمنع، وبعض الأصحاب منعوا من إطلاقه.

والمعتزلة جوَّزوا إطلاقه، إلاّ إذا كان مشعراً بمعنى لا يصح ثبوته للباري.

والذي يُبيِّن صحة ما ارتضيناه: أنّا قد بيّنا أنَّ الأحكامَ من الوجوب والندب[1] والحظر والإباحة لا تثبت إلّا بالشّرع، فقبل ورودِ الشّرع يستحيلُ ثبوت شيءٍ منها، ولأنّه لو جاز إطلاق الألفاظِ التي يصحُّ معناها على الله تعالى من غيرِ إذنٍ، جازَ إطلاقُ لفظ الفقيه والعاقل عليه؛ لثبوت معناهما في حقه، ولـمّا لم يَجُزْ ذلك صحَّ ما أردناه.

---

(١) سقط من النسخة (ب): والندب.

الفصل الثالث

فيما لا[1] يجوزُ إطلاقُه مِن الأسماءِ على الله تعالى

فمن ذلك أنَّ جماعةً اعتقدوا تَقَدُّسَ الباري عن التأليف والاختصاص بالجهات، لكنَّهم أطلقوا عليه لفظَ الجسمِ، لظنِّهم أنَّ معناه الموجودُ القائم بالنَّفس، وعن هذا المعنى جوَّزت النَّصارى إطلاق لفظ [2] الجوهرِ على الله تعالى.

والذي يدلُّ على بطلانِ القولين جميعاً: أنَّ إطلاق هذه الأسامي على الباري تعالى : إمَّا أن يكون بلا دليل عقليّ أو شرعيّ، أو بدليل، فإن كان من غيرِ دليلٍ، كان ذلك محض التلقيب بمجرَّد التشهي، ولو ساغ ذلك ساغَ تلقيبه بجميع الألقاب، وإن كان بدليل : فإمَّا أن يكون عقلياً أو سمعياً، فأمَّا العقليُّ فلا يُتلقى منه إثبات أصلِ الأسماء، فكيف يتلقى تفصيلها ؟!

وأمَّا الأدلَّة السَّمعية فليس فيها ما يدل على تسمية الباري جوهراً أو جسماً، إذ ليس يدلُّ عليه كتاب ولا سنَّة.

---

(١) سقط من النسخة (ص) : لا .

(٢) في النسخة (ص) : لفظ اسم .

وأمَّا لغة العرب فليس فيها ما يدلُّ على تسميةِ الموجود جسماً، كيف وهم يصفون الأعراض بالوجود، ولو سُمِّيت أجساماً أَبَوه.

ومما يدلُّ على فساد مذهب المجسِّمة خاصةً: أنَّ لفظَ الجسمِ ممَّا يصحُّ دخول المبالغة فيه، فيقال: هذا جسمٌ[1]، وهذا جَسيم، وذلك أجسم منه، قال عامر بن الطّفيل[2]:

لقد علم الحيُّ من وائل ... بأن لنا الذروةَ الأجسما[3]

والموجود القائم بالنَّفس ممَّا لا يصحُّ دخول المبالغة فيه، فكيف يكون أحدهما الآخر؟!

ومن ذلك أنَّه لا يجوز تسميةُ الرَّبِّ تعالى في الأزل خالقاً ورازقاً[4]، خلافاً للكرَّامية.

---

(١) في النسخة (ب): هذا جسم، وذلك جسيم منه.

(٢) هو عامر بن الطفيل بن مالك، ينتهي نسبه إلى عامر من قيس عيلان، شاعر مخضرم كان سيد بني عامر غير مدافع، وكان فارسَ قيس وسيدهم، وهو ابن عم لبيد الشاعر. انظر «ديوان عامر بن الطفيل» ص١ ـ ١٢، «معجم المطبوعات» (١/ ١٢٦٠).

(٣) البيت في «ديوانه» من قصيدة له مطلعها:

لقد تعلم الحرب أني ابنُها ... وأني الهمام بها المعلم

وجاء فيه هذا البيت بلفظ:

لقد علم الحيُّ من عامر ... بأن لنا ذروةَ الأجسمِ

(٤) أي: بالفعل، وإنما يجوز أن يسمى خالقاً رازقاً بالقوة. انظر ما قاله الإمام الرازي في آخر الفصل الأول من هذا الفن، قبل ثلاث صفحات.

والذي يبيِّن صحةَ ما ذهبنا إليه : أنَّ الخالقَ مشتقٌّ من الخلق، فلو جاز تسمية الباري خالقاً في الأزل مع عدم الخلق؛ لجاز تسمية الجسمِ متحركاً أسودَ، وإن لم يوجد فيه الحركة والسَّواد، ولأنَّ الخالقَ مع عدم الخلق محالٌ، كما أنَّ الضارب مع عدم الضرب محالٌ، فبطل ما قالوه.

الفصل الرابع

في تفسير الإله

اعلم أنّا لـمّا نظرنا في تفسير أسامي الله تعالى وجدناها على وجه يستدعي كلاماً كثيراً في الكَشفِ عمّا هو الحقُّ فيها، لكثرة ما فيه من المذاهب الفاسدة، ومحاولة كلِّ طائفةٍ تفسيرها بـما يُطابق مذهبه، وهذا المعتقَدُ لا يحتملُ ذلك، فاكتفينا ههنا بإشارة وجيزة إلى تفسير لفظ الإلهِ، لغرضٍ يتعلّق به في مسألة الصِّفات.

وقد قالت المعتزلةُ: الإله هو القديم، وبنوا على ذلك وقالوا: لو كان لله تعالى صفات قديمة لكان كلُّ واحدةٍ منها إلهاً.

ونحن نقول: هذا باطل، لأنّه يحسن أن يقال: يا إله الخلق، ولا يحسن أن يُقال: يا قديم الخلق، ولأنّه لو كان معنى الإله أنّه قديمٌ، لزمَ أنَّ من اعتقد قِدمَ الأجسام أنَّ يعتقدَ كونها آلهة.

ومعلومٌ أنَّ الدَّهرية يعتقدون قدمها، ولا يعتقدونها آلهة.

فإن قالوا: وكذلك عبدةُ الأصنام يعتقدون إلـهيتها

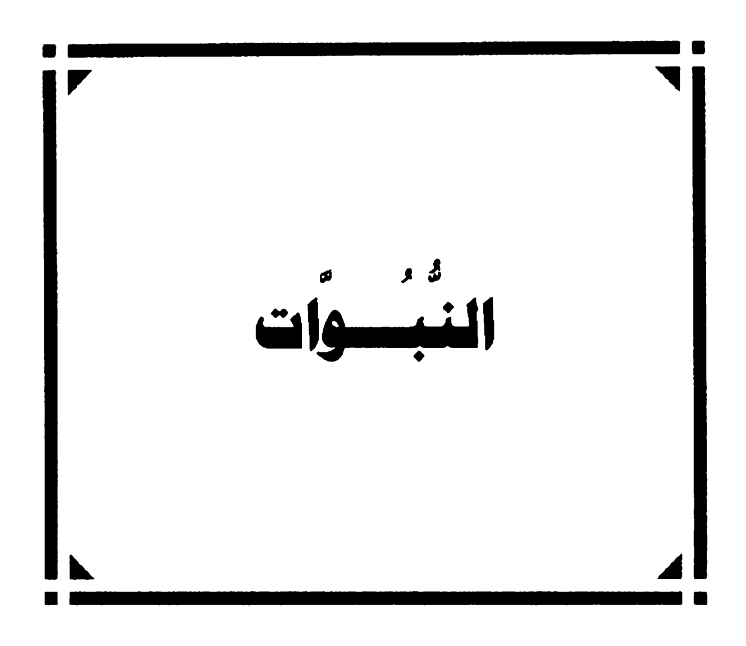
مع علمهم بأنَّهم لا يقدرون على الاختراع، والإله عندكم هو القادرُ على الاختراع.

قلنا: أكثر عبدة الأصنام لا يعتقدون فيها الإلهية، وإنَّما اتخذوها على صور الأنبياء، متخذين إياها كالمحاريب المعظمة [1] في المساجد، ومن اعتقد فيها الإلهية اعتقدَ أنَّها تضر وتنفع، ولذلك يتقربون إليها بالتضرع والابتهال، فاندفع ما قالوه [2]. وبالله التوفيق.

---

(١) في النسخة (ص): كالمحراب المعظم.

(٢) سقط من النسخة (ب): فاندفع ما قالوه.



النُّبُــوَّات



الفَنُّ الرَّابِعُ
في النُّبُوَّات[1]

وفيه ثلاثةُ أبواب:

البَابُ الأَوَّل

في جواز بعثةِ الرسلِ عليهمُ السلامُ أجمعين وشرائطِ المُعجِزات وكيفيَّةِ دلالتها على صِدقِ النبيِّ والفرقِ بينها[2] وبين الكراماتِ والسِّحر

وفيه فصولٌ أربعةٌ:

الفَصْلُ الأَوَّل

في جواز بعثةِ الرُّسُل صلواتُ اللهِ عَليهم أجمَعين

والخلافُ فيه[3] مع البراهمة ، فإنَّهم قطعوا باستحالتِها .

---

(١) في النسخة (ص): النبويات.

(٢) في النسخة (ص) : بينهما .

(٣) سقط من النسخة (ب): فيه.

وشُبْهتُهم في ذلك: أنَّ ما يرد به[1] الرسولُ لا يخلو: إما أن يُعلَمَ حُسنُه وقُبحُه بالعَقلِ أو لا يُعلَم.

فإن عُلِمَ حسنُه بالعقل فلا فائدةَ في بعثتِهم.

وإن كان مما لا يُعلَمُ حُسنُه بالعقل[2]، مثل تكليفِهم المشاقَّ في العباداتِ، وزيارةَ بيتٍ معيَّنٍ مع العلم بتماثُلِ البيوت، والتردُّدَ بين جَبَلَينِ، وتخصيصِ بعض قَطْعِ المسافة بينهما بالتُّؤَدةِ وبعضِها بالهرولةِ، ومضاهاة الصِّبيان في رمي الجِمار من غير مرميٍّ، والانحِناء للركوع، والتنكيس في السُّجود، فكلُّ ذلك مما يحكمُ العقلُ بقُبحِه، أو بكونه عَبَثاً، وذلك مما لا يجوزُ إثباتُه.

والجوابُ عنه: أن هذا بناءً على أن حُسنَ الأشياء وقُبحَها صفاتٌ ثابتةٌ فيها مُدرَكةٌ عقلاً، وقد أبطلنا هذه القاعدةَ بما فيه مقنعٌ، على أنّا وإن سلَّمنا ذلك جَدَلاً[3]، لكن من الجائز أن يكون حُسنُ بعض الأشياء وقُبحُها مما تَقصُرُ العقولُ عنها وتَكِلُّ عن دَرْكِها، فيَرِدُ الشَّرعُ مُبيِّناً له؛ أو ليكونَ إقدامُ المكلَّف على المُستَحسَنات، وإحجامُه عن القبائح - بعد وروده[4] - أشدَّ مما كان قبله.

وعلى الجملة، كما يُقطَعُ بحُسنِ الأمراض والأسقام مع استِغناء الربِّ تعالى عنها؛ لعِلْمِنا بأن فيها مصالحَ وإن لم نعلمها، فكذلك من الجائز أن

---

(١) في النسخة (ب): يرويه.

(٢) سقط من النسخة (ب): بالعقل.

(٣) في النسخة (ص): وإن ساعدناهم على ذلك.

(٤) في النسخة (ص): ورودهم.

يكونَ في بعثةِ الرسلِ عليهم السلام إلى الخلائق وتكليفِهم المشاقَّ ، لهم مصلحةٌ خفيَّةٌ لا يعلمُها إلاّ الله تعالى ، ومع هذا الاحتمال لا يُمكِنُ القطعُ بقُبحها.

فإذا ثبت ذلك فنقول : بعثةُ الرسل عليهم السلام غيرُ مستحيلة لعَينها، إذ لا يمتنعُ في العقول أن يُرسِلَ اللهُ تعالى شخصاً معيَّناً إلى غيره من الخلائق، ليُبيِّنَ لهم الأحكامَ من الحلال والحرام، ويُؤيِّدَه بالدلائل الظاهرة والحججِ الباهرةِ، وقد بيَّنَّا أنه ليس مستحيلاً من جهة التحسين والتقبيح ، فلم يبقَ إلا القطعُ بجواز بعثتهم، كما ذهبنا إليه [1].

---

(١) ذكر الإمام الغزالي في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» ص١٢٣ شُبه البراهمة، ثم ردَّ عليها فقال: «أما الشبهة الأولى فضعيفة، فإن النبي يَرِدُ مخبراً بما لا تشتغل العقولُ بمعرفته، ولكن تشتغل بفهمه إذا عرف، فإن العقل لا يرشد إلى النافع والضار من الأعمال والأقوال والأخلاق والعقائد، ولا يفرق بين المُشقى والمُسعَد .. » والبراهمة لهم شُبه أخرى ركيكة، ذكرها الإمام الغزالي وغيره من المتكلمين وردوا عليها.

الفَصْلُ الثَّانِي

في المُعجِزاتِ وشَرائِطِها

اعلم أن آياتِ النبوَّات المساةَ بالـمُعجِزات : قد تكون من قَبيلِ مقدوراتِ البشر، كالتصعُّدِ في الهواء، أو المشي على الماء، وقد لا تكون من قَبيلِ مقدورات البشر، كإحياء الموتى، وإبراء الأكمَهِ، والأبرَصِ.

وقد اتفقَ المسلمون على إطلاق لفظ الـمُعجِزة على القسمين، ولم يَعنُوا به تعلُّقَ العَجزِ الذي يُضادُّ القدرةَ بهذه الآيات، لأن من الـمُعجِزات ما هي خارجةٌ عن مقدور البشر، وما كان كذلك يستحيلُ تعلُّقُ العَجزِ به، بل عَنَوا به انتفاءَ اقتِدار الخلق عليه، ولا بُعْدَ في إطلاق لفظ العجزِ على انتفاءِ الاقتِدار، كما لا بُعْدَ في قَولِ القائل: لو اجتمعَ الخلائقُ على إيجاد ذُبابةٍ لعَجَزوا عنها.

ثم إنَّ الـمُعجِز في وَضعِ اللغة: هو خالقُ العجز، لكن جاز إطلاقُه على الآياتِ من حيثُ ظهورُ تعذُّر المعارضة عندها، جَرْياً على تسمية الشيء باسم ما مِنْهُ بسبب [1]، كتسمية المقدورِ قُدرةً والمعلومِ علماً.

وحدُّها : أنها فِعلٌ خارِقٌ للعادة تصديقاً للتحدِّي مع عَدَمِ الـمُعارَضة. وهذا الحدُّ مُشتملٌ على قيودٍ لا بدَّ من شرحها.

---

(١) كذا في النسخة (ص)، ولعل الصواب: تسبب، وقد سقطت من النسخة (ب).

الشريطة الأولى : أن تكونَ من فِعلِ الله تعالى ، أو قائماً مَقامَ فِعلِه.

واحترزنا بقولنا : «أو ما يقومُ مقامَ فِعلِه» عما إذا قال النبيُّ : آيةُ صِدْقي أنَّ الذين أتحدَّاهم لو راموا القيامَ لم يجدوا إليه سبيلاً، فهذا من قَبيلِ المُعجِزات ، وليس من أصلنا أنَّ الله تعالى أعجَزَهم عن القيام حالةَ قُعودِهم، إذ العجز لا يسبقُ المعجوزَ عنه، ولكن عدمُ خَلقِ القُدرةِ على القيامِ معجزةٌ، فهذا ليس بفِعلٍ، ولكنه يقومُ مقامَ الفِعْلِ من حيثُ يُعلَمُ أن ذلك لا يتحقَّقُ إلاّ عن قصدٍ من الله تعالى إلى تصديق النبيِّ.

ويُمكنُ أن يُقالَ بأنَّ المُعجِزة هو العَجزُ المتعلِّقُ بالقعود الحاصلِ لا غير، وحينئذٍ لا حاجةَ إلى هذا [1] القَيْد.

واعلم أنّا قد بيَّنّا أنَّ جميعَ [2] الحوادث واقعةٌ بقدرة الله تعالى، وبيَّنّا أنَّ مِن جملة المُعجِزات ما تقعُ مقدورةً للبشر، فلا فائدةَ لهذه الشريطة إلاّ شيءٌ واحدٌ، وهو أنَّ دلالتها على الصِّدق لا من حيثُ كونُها مقدورةً للعبد، بل من حيثُ وقوعُها بقدرةِ الله تعالى، حتى إنَّ مَن اعتقدَ كونَ الشيءِ فِعلاً، ولم يعلم كونَه مُختَرَعاً لله تعالى ـ إما لعَدَم النَّظَر أو لفساده ـ فإنه لا [3] يعلمُ دلالتَها على الصِّدق.

فإذا عرفتَ ذلك، فالذي يدلُّ على اشتراطها [4] هو: أن المُعجِزة إنما

---

(١) في النسخة (ص) : هذه .

(٢) في النسخة (ص): عن.

(٣) سقط من النسخة (ب): لا .

(٤) في النسخة (ص) : اشتراطه .

تدلُّ لنزولـها منزلةَ التصديق بـالقول، ولـن يقـومَ الفِعـلُ في إفـادة التـصديقَ مقامَ التصديقِ بالقولِ، إلا عندَ صدوره عمَّن يـصحُّ منـه التـصديقُ بـالقول، وهذا واضح.

الشريطة الثانية : أن تكون خارقةً للعادة، لأن الـمُعجِزةَ لا بدَّ مِنَ اختصاصِها بالنبيِّ، لتمتازَ به عمَّن ليس بنبيٍّ، والأمورُ المعتادةُ مما[1] يشتركُ فيه الكلُّ، فكيف يدلُّ على صِدق شخصٍ[2] معيَّنٍ دونَ غيره، ووضوحُ ذلك يُغْني عن الإطناب.

فإن قيل: بِمَ تأمنون مِن أنَّ ما أتى به الـمُدَّعي من الأمور المعتادة في بعضِ أقطار الأرض؟

قلنا : نحن نعلمُ ضرورةً بأن قَلْـبَ العـصا ثُعبانـاً، وفَلْـقَ البحـر، وشـقَّ القمر، ليس من الأمور المعتادة في موضعٍ أصلاً، إذ لو كـانَ لنُـقِلَ واشـتَهَر، لتوفُّرِ الدواعي على نَقْل العجائـب والغرائـب، وعـلى أنـه لا يلـزمُ مـن كونـه مُعتاداً في البِقاع خروجَه عـن كونِـه خارقـاً للعـادة مـع الـذين وقـع التَّحـدِّي معهم، كما أنَّ اعتيـادَ الطيـور الطـيران لا يمنـعُ مـن كونـه خارقـاً للعـادة لـو وقعت من الآدميين.

فإن قيل: اللهُ تعالى قادرٌ على قَلْبِ العوائد، فإذا أظهر الـمُدَّعي خارقاً للعادة ، فما[3] يُؤمِنُنا أن ذلك أولَ انقلابِ العادة، وأنه مُفتَتَحُ عادةٍ

---

(١) في النسخة (ص): عما.

(٢) في النسخة (ب): صدق لشخص.

(٣) في النسخة (ص): فلا.

ستستمر، لا أنه وقع تصديقاً لـه.

قلنا: لا شكَّ أن الذي وقعَ خارقاً للعادة وتُوُقِّعَ أمثالُه اعتياداً، لا يُخرِجُه عن كونه من خوارق العادات، بل لو ادَّعى قلبَ العادة مُطلقاً مثل أن يقول: آيةُ صدقي أن الله يُغني الناس عن الاغتذاء والتنفُّس في الهواء، لكان ذلك من أصدق الدلائل.

وأما بيانُ دلالته على صدق المدَّعي فسنذكره.

فإن قيل : هل تُجوِّزون أن يُرسِلَ اللهُ رسلاً تَتْرى في أوقاتٍ متعاقبة متقاربةٍ أو تمنعونها؟

فإن جوَّزتم فلا يخلو: إما أن تكونَ آيةُ كلِّ نبيٍّ مماثلةً لآيةِ مَن قبلَه [1]، وحينئذٍ تتكرَّر الآيةُ الواحدةُ وتصيرُ من العوائد، أو تختلف آياتُهم فتكونُ آيةُ النبي إحياءَ الموتى، وآيةُ الآخر إبراءَ الأكمَهِ والأبرَصِ، وحينئذٍ يصيرُ خَرْقُ العادة في الجملة عادةً، كتكرُّر الآيات المتماثلة.

وإن منعتُم من جواز إرسال الرسل في أوقاتٍ مُتقارِبةٍ، خالفتُم نصَّ الكتاب، وهو قولُه تعالى: ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا ﴾ [المؤمنون:٤٤]، وقدحتُم في الأنبياء، لأنكم ادَّعيتُم أنَّ اللهَ ابتَعَثَ من زمن آدمَ إلى نبيِّكم مئةَ ألفٍ وأربعةً وعشرين [2] ألفاً، ولو وُزِّعوا على الأزمان لكان في حدِّ التكرار.

---

(١) في النسخة (ص) : من قبل .

(٢) في النسختين: وعشرون، والصواب ما أثبتناه.

قال القاضي في الجواب عنه : إنَّ اللهَ تعالى لم يُخصِّص كلَّ نبيٍّ بآيةٍ، بل خصَّصَ بالآيات أقواماً مخصوصين، ثم إنهم أخبروا بمجيء أقوامٍ معيَّنين صدَّقوهم، ووَصَّوا الخلائقَ بتصديقهم، وفي القصص أن أصحابَ الآيات هم المرسلون. وقد سُئل النبيُّ عليه السلام عن عددهم[1] فقال: «ثلاثُمئةٍ وخمسةَ عشر»[2].

ولا يَبعُدُ أن يكون في المرسلين مَن لم يكن له آية، وقال بعضُ المُفسِّرين : إن هوداً لم يُخصَّص بآيةٍ، وإليه الإشارةُ بقوله تعالى في الإنباء عن قوم هود: ﴿مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِيٓ ءَالِهَتِنَا عَن قَوْلِكَ﴾ [هود:٥٣].

الشريطة الثالثة: أن يكونَ تصديقاً للتَّحدِّي، والكلامُ فيه يقعُ في ثلاثة مقامات:

المقام الأول: في بيان امتِناع تقدُّمها على الدَّعوى:

وذلك لأن المُعجِزةَ إنما تدلُّ لتنزُّلِها منزلةَ التصديق بالقول، ومَن ادَّعى أنه رسولُ المَلِكِ وقال: آيةُ صِدقي ما سبق من المَلِكِ من الأمور المُخالِفةِ لعادته، لم يكن مُتَشبِّثاً بحُجَّة، وكذلك ههنا، ولأنه لو جاز ذلك لم يُؤمَن أن تكون المُعجِزةُ الواقعةُ على حسب دعوى نبيٍّ ليست معجزةً له، بل معجزةً لغيره، وذلك باطلٌ بالاتفاق.

---

(١) في النسخة (ب): عدتهم.

(٢) رواه أحمد في «مسنده» ٥/ ١٧٠، وهنَّاد في «الزهد» ٢/ ٥١٧ (١٠٦٥)، والطبراني في «الكبير» ٨/ ٢١٧ (٧٨٧١) من حديث أبي ذر رضي الله عنه، وإسناده ضعيف.

فإن قيل: يَبطُلُ ما ذكرتُموه بتساقُطِ الرُّطَبِ الجَنِيِّ من النَّخلة اليابسة على عيسى عليه السلام، وكان ذلك قبلَ نُبوَّته، وكذلك شقُّ بطنِ محمد عليه السلام، وغسلُ قلبِه ﷺ، واستلالُ نُكتةٍ منه [1]، وتسليمُ الشجر والحَجَر عليه [2]، وكلُّ ذلك قبلَ النُّبوَّة.

وأما إذا أحدَثَ اللهُ شيئاً خارقاً للعادة، كما إذا نَشَرَ اللهُ تعالى إنساناً بعدَ موتِه، فادَّعى إنسانٌ عقيبَه النُّبوَّة وتحدَّى بإحياء ميت آخر، فقد ظنَّ بعضُهم أن المُتقدِّم معجزةٌ، والحقُّ أنها ليست بمعجزة؛ لعدم تعلُّقِها بصِدقِ المُدَّعي واشتراك الصادق والكاذب فيه، وهذا مُطَّردٌ في جميع المواضع، إلا في صورة واحدة، وهي ما نضربُ الآن له مثلاً، وهو أنا إذا فَرَّغنا [3] صندوقاً على القطع، ثم ثَبَّتْنا عليه رأسَه وأقفَلْناه، فكنَّا على ذلك مُراقبين، فقال مُدَّعي النُّبوَّةِ: آيةُ صدقي أنكم تفتحون الصندوقَ وتُصادفون فيها ثياباً، فلما فتحوا وجدوا الأمر على ما ذَكَر، فالإعجاز فيه من وجهين:

أحدهما: إخبارُه عنه، مع أنه من خوارق العادات، وذلك مُقتَرِنٌ بالدَّعوى.

والآخر: خَلقُ الثياب فيه، وههنا يحتمل أنَّ الله خلق الثيابَ قبل الدَّعوى، لكن مع ذلك يتحقَّق فيه وجهُ الدلالة على تصديق النبيِّ، ويصير

---

(١) رواه مسلم (١٦٢) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) رواه الترمذي (٣٦٢٤) من حديث جابر بن سمرة رضي الله عنه. وقال: حديث حسن غريب.

(٣) في النسخة (ب): فرضنا. والصواب ما أثبتناه.

كالـمُقارِن للدَّعوى، لكون حصولـه موافقاً لإخباره عنه، فلا يَبعُدُ كونُه مُعجِزاً.

المقام الثاني: في تأخُّره [1] :

واعلم أنه لو قال: آيةُ صدقي أنَّ اللهَ تعالى يُـحيي هذا الـميِّتَ ما بين أن يَـهِمَّ الواحدُ منكم بالانتِصاب إلى أن ينتصبَ، أو قال: آيةُ صِدقي ظهورُ آيةٍ بعينها عند مُفتَتَح السنة القابلة، فإذا تـحقَّقَ الأمرُ على ما قال، كانَ ذلك من قَبيلِ الـمُعجِزات بالاتفاق [2] ، لحصولـها على موافقة دعواه، لكنه لا خِلافَ أنَّ الخلقَ لا يُكلَّفون تصديقَه قبلَ وقوع الموعود، ولا خِلافَ أيضاً في أنا نتبيَّـن [3] أنه كان صادقاً في مقالته.

فأما إذا بيَّـن الـمدَّعي تفاصيلَ شَـريعة وقـال: آيـةُ صـدقي ظهـورُ آيـةٍ خارقةٍ للعادة تظهـر [4] بعـد مـوتي، فـلا خِـلافَ أنـه لا يـجبُ عليهم قَبـولُ شَرْعِه قبلَ ظُهور الآية، لعدم عِلمِهم بصِدقِه، فأما بعد ظُهورها فإنـه يـدلُّ على أنه كان صادقاً، فيجبُ عليهم التزامُ تلك الشريعة لحصول الـمُعجِزة على وَفْق دَعواه.

المقام الثالث من شرائط كون الـمُعجِزة تصديقاً [5] للتحدي: أن لا تقعَ

---

(١) في النسخة (ص) : تأخيره .

(٢) سقط من النسخة (ص) : بالاتفاق .

(٣) في النسخة (ب): أن يتبين في. والصواب ما أثبتناه.

(٤) سقط من النسخة (ب): تظهر.

(٥) سقط من النسخة (ب): تصديقاً.

مكذِّباً[1] للدَّعوى:

كما إذا قال: إنَّ الله تعالى يُـحيي هذا الميت، فلما صار حياً قال: اعلموا أنَّ اللهَ بَعَثَني لأفضَحَ هذا الكاذبَ فاجتَنِبوه، ثم خرَّ بعدَه صَعِقاً، فقال جماعةٌ من العلماء: إن ذلك يقدحُ في الـمُعجِزة، والأقربُ أنه لا يَقدَحُ[2]، لأنَّ إحياءَ الميت من خوارق العادات، وقد وقعَ كما ادَّعاه، أما التكذيب من الإنسان الحيِّ، فذلك من الأمور المعتادة، فلا يقدحُ في الـمُعجِزات.

قال الشيخ السعيدُ والدي رضي الله عنه: ولا فرقَ بين هذه الصُّورة وبين ما إذا قال: آيةُ صِدقي أن تُكلِّمَكم يدي، فأنطَقَها اللهُ بتكذيبه، لأن صدورَ الكلام من اليد من قَبيلِ الخوارق للعادات[3]، فأما التكذيبُ من

---

(١) في النسخة (ص): كذباً.

(٢) التفتازاني والغزالي والإيجي والجرجاني رضي الله عنهم وغيرهم على التفريق بين الصورتين، ووجه التفريق عندهم أن نطق اليد خارق للعادة، ونطقها بتكذيبه أكبر دليل على كذبه، لأنه ليس من شأن اليد الكلام. أما تكذيب الرجل الذي أحياه فلا يدل على تكذيب النبي، لأن نطق الرجل ليس خارقاً للعادة، وهو مخيَّر بين الإيمان والكفر كغيره من الناس، والـمُعجِزة في إحيائه.

مع العلم بأن بعضهم فرّق بين طول استمرار حياة الرجل أو قصرها.

قال في «شرح المواقف» جـ٨ص٢٢٤: (فلو قال: معجزتي أن ينطق هذا الضب فقال: إنه كاذب، لم يُعلم به صدقه، بل ازداد اعتقاد كذبه) لأن المكذب هو نفس الخارق (نعم لو قال: معجزتي أن أحيي هذا الميت، فأحياه، فكذبه، ففيه احتمال، والصحيح أنه لا يخرج بذلك من كونه معجزاً، لأن المعجز إحياؤه) وهو غير مكذب له، إنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه.

(٣) سقط من النسخة (ب): للعادات.

الـمُتكلِّم فليس من الخوارق للعادات.

قال : والعلماء قد اتفقوا على الفرق بين الصورتين، والحقُّ أحقُّ أن يُتَّبَعَ.

وليس هذا كما إذا تحدَّى النبيُّ بأن يفورَ العَينُ إذا مجَّ فيه، فلمَّا مجَّ فيه غارَ ماؤُه، لأن ههنا اختلف[1] في عَينِ ما تحدَّى به وثبت ضدُّه، بخلاف ما ذكرناه، فإنَّ ما ادَّعى من خوارق العادات قد وقع، والتكذيبُ ليس من الخوارق، بل من الأمور المعتادة.

وعلى الجملة هذا مُشكِلٌ، فهو مما أستخيرُ الله تعالى فيه. وبالله التوفيق.

الشريطة الرابعة: عدم المعارضة:

وهو أن لا[2] يُقابَلَ ما يأتي به مُدَّعي النُّبوَّة بمثلِه، فلو قال: آيةُ صِدقي قَلْبُ العصا حيَّةً مع دَعوى[3] النُّبوَّة، لم يتحقَّق معارضتُه إلاَّ أن يُؤتى بذلك الفِعلِ مع دَعوى النُّبوَّة، فأما إذا لم يُقيَّد بقَيْد الدَّعوى فلا يتحقَّق تأتِّي مثلَ ما جاء به من أحد، سواء قُدِّر اقترانُه بالدَّعوى الأولى أو لم يُقدَّر، وعلى تقدير وقوعه، يدلُّ على كذب الدَّعوى الأولى. وبالله التوفيق.

---

(١) في النسخة (ب): خلفٌ. والصواب ما أثبتناه.

(٢) سقط من النسخة (ص): لا.

(٣) في النسخة (ب): دعواي.

الفصل الثالث

في كيفيَّةِ دلالةِ المُعجِزةِ على صِدقِ الرُّسُلِ صلواتُ الله عليهم أجمَعين

اعلم أنَّ دلالةَ المُعجِزة على صِدق المُتحدِّي [1] تتنزَّلُ منزلةَ التصديق بالقول، ومعناه أن مُدَّعي النُّبوَّة إذا قال: ياربِّ إن كنتُ صادقاً في هذه الدَّعوى فأحِي هذه العظامَ الباليةَ [2]. فإذا أحياها اللهُ تعالى يحصلُ العلمُ الضَّروريُّ بصِدقِه، وتتنزَّل منزلةَ التصديق بصريح القول، كما أنَّ مَن ادَّعى في جَمْعٍ عظيمٍ أنه رسولُ المَلِكِ إليهم، والمَلِكُ حاضرٌ، فقال: أيُّها المَلِكُ، إن كنتُ صادقاً في هذه الدَّعوى فخالِفْ عادتَك، فإذا خالفَ عادتَه يضطرُّ الحاضرون إلى العلم بكونه صادقاً، فكذلك ههنا.

فإن قيل: إنما يحصل العلمُ في هذه الصورة، لِمَا تقرَّر من عادة الملك طلب صلاحِ الرعيَّة والانكِفافِ عن الظلم، وأنتم إذا جوَّزتُم من الله خَلقَ الكفر والضلال، فأنى يستقيمُ منكم هذا الكلام؟!

قلنا: لو كان سبيلُ دلالة فِعلِ المَلِكِ على التصديق ما ذكرتُموه، لكان لا يَعلمُ التصديقَ مَن لم يُحِطْ عِلماً بما ذكرتُموه، ونحن نعلمُ أنَّ ما قُلناه

(١) في النسخة (ب): التحدي.

(٢) سقط من النسخة (ص) : البالية .

يعلمُه الصِّبيانُ وعوامُّ الناس، مع أنه لم يَخطُر ببالـهم شيءٌ، مما قدَّره السائل.

نُحقِّقه: وهو أنَّ مَن واجَهَه بعضُ الحاضرين بـهُجرٍ من القول وفحشٍ من الكلام، فاحـمَرَّ لونُه وانتَفَخَ أوداجُه، ونظرَ إلى الذي واجَهَه شزراً، فإنا نضطرُّ والحالة هذه إلى العلم بغَضَبه، ولا يقدحُ في ذلك تجويزُ أن يكونَ ذلك من خَلقِ الله تعالى ابتداءً من غير غضب فيه، أو لثَوَرانِ أخلاطٍ اتفق في ذلك الوقت هيجانُـها، وكذلك ههنا.

والذي يُوضِّح ما قُلناه: أنَّ الخلقَ في الأعصار الماضية، ما زالوا مَدعُوِّينَ بدَعوة الأنبياء، وكان الأكثرون يبذلون قُصارى الـمجهود في الطَّعْن في معجزاتهم، فتارةً يقولون: إنها مَـخْرَقةٌ، وأخرى: إنها سحر، ولم يُنقَل عن أحد منهم أنه اعترفَ بأن الظاهر على يد الـمُتحدِّي خارجٌ عن مقدور البشر، ومُتميِّزٌ عن السِّحر والشَّعبذة والكرامات، مع ظهورها على وَفْق دَعواه وعَجْزِ الكافَّة عن مُعارَضَتِه، ثم استرابَ في وجه دلالة الـمُعجِزة، بل إنها كانوا يستريبون في شرائط الـمُعجِزات، فعَلِمْنا أنَّ تعلُّقَ الـمُعجِزة باقتضاء التصديق، مع العِلمِ بشرائطها معلومٌ اضطِراراً، إذ لو كان للنَّظَر فيه مجالٌ لاستَرابَ فيه مَن سبق، ولو استرابوا لنُقِلَ، فلمَّا لم يُنقَل شيءٌ من ذلك دلَّ على صحة ما ذكرناه.

فإن قيل : إن سلَّمْنا لكم أن الـمُعجِزة في دلالتها على الصِّدق تتنزَّلُ منزلةَ التصديق بالقول، لكنه لا يتمُّ غَرَضُكم إلاّ بإثباتِ استحالةِ الكذبِ على الله تعالى، فما الدليل على ذلك؟

قال الإمامُ: أما الرِّسالةُ فإنها تثبتُ في الحال، ولا يتعلَّقُ إثباتُـها بإخبارٍ يتصدَّى للصِّدق والكذب، وكأنَّ الـمُرسِلَ قال للرسول: جعلتُك رسولاً، وسبيلُ ذلك كسبيل قول القائل: وكَّلتُك في أمري، في أنه توكيلٌ ناجزٌ يستوي فيه الصادق والكاذب، فإن الغرضَ توجيه[1] الأمر بالاشتغال بالمأمور، وذلك مما لا يدخلُه الصدق والكذب، وإن كان اللفظُ مُشعِراً بالإخبار، فكذلك هٰهنا.

ثم قال: ولكن لا يثبتُ صِدقُ الرسول بعد ثبوت الرِّسالة، فيما يشرعُه من الأحكام، إلاّ بعد القطع باستحالة الكذب على الله تعالى ، لأن النبيَّ يعتضدُ فيما يدَّعيه من صدق نفسه بتصديق الله تعالى إياه، وذلك لا يتقرَّر إلاّ إذا كان الكذبُ على الله محالاً، لكنَّا قد دلَّلْنا على هذا فيما سبق، فلا نُعيدُه ثانياً.

فإن قيل : هل في المقدور إظهارُ الـمُعجِزة على أيدي الكذَّابين؟

قلنا : أما الشيخُ أبو الحسن رضي الله عنه فقد ادَّعى أن ذلك من الـمُستحيلات[2]، وفيما ذكره نَظَرٌ، لأن خَرْقَ العادة في الجملة مقدورٌ لله

(١) في النسخة (ص): يوجبه.

(٢) الإمام الأشعري رضي الله عنه وغيره من العلماء يقولون بنفي ظهور الـمُعجِزة على يد الكاذب، وعلى هذا الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد»، والتفتازاني في «شرح المقاصد»، والجرجاني في «شرح المواقف».

قال في «شرح المقاصد» جـ٥ ص١٨ ما نصه: «ومنا من قال باستحالته عقلاً، فالشيخ: لإفضائه إلى التعجيز عن إقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة، والإمام وكثير من المتكلمين: لأن صدق مدلول بها لازم بمنزلة العلم لإتقان الفعل، فلو ظهرت من =

تعالى، فلو خرجَ عن الـمقدوريَّة عند تـحدِّي الكاذب، لكان ذلك قَلبَ الأجناس.

ولأنه لو انقَلَبَ انخِراقُ العوائد من الإمكان إلى الاستحالة بعد تـحدِّي الكاذب، لجازَ أن ينقلبَ من الاستحالة إلى الإمكان عند قيام زيد أو قُعوده، وكلُّ ذلك مما لا يجوز الـمصيرُ إليه، فلم يبقَ إلا طريقةُ القاضي، وهو أن ذلك مقدورٌ، وقد بيَّنَّا أن العلمَ باقتدار الرَّبِّ على إظهارها على يد الكاذب لا يقدحُ في العلم الضَّروري بأنها دليلُ الصدق، كما أن العلمَ باقتدار الربِّ على حُـمرة الغَضْبان من دون الغَضَب لا يقدحُ في العلم الضَّروري بالـغَضَب إذا رأينا احمرارَ وجهه، وهذا واضح. وبالله التوفيق.

= الكاذب لزم كونه صادقاً كاذباً وهو محال، والماتريدية: لإيجابه الـمسويّة بين الصادق والكاذب، وعدم التفرقة بين النبي والمتنبئ، وهو سفه لا يليق بالحكيم».

وقال الإمام الغزالي في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» ص١٢٥ ما نصه: «وتصديق الكاذب محال لذاته، وكل من قال له: أنت رسولي، صار رسولاً، وخرج عن كونه كاذباً ...».

الفصل الرابع

في حقيقة السِّحرِ والكراماتِ والـمُمَيِّزِ[1] بينها وبينَ الـمُعجزاتِ

اعلم أن السِّحرَ عبارةٌ عن رُقىً أجرى اللهُ تعالى العادةَ بأن يخلقَ عَقيبَها أموراً مثلَ افتراقِ المتحابين، والأكثرون من الأئمة جوَّزوا تولُّجَ الساحر في الرَّوزَنة الضيِّقة، والانتِصابَ على رأس القَصَبة، والطيران في الهواء، ولا تتعلَّقُ قدرتُه إلا بما في محلِّ قدرته، فأما المعاني الـمُغايِرة[2] كالـمحبَّة والعَداوة، فإنه يستحيلُ اقتِدارُ العبد عليها.

وقد أجمعت الأئمةُ على أنه لا يُتوصَّلُ بالسحر إلى إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وإنطاق البهائم.

وأما الكرامات فهو أن يَخرِقَ اللهُ تعالى العادةَ لدعوة الأولياء، وذلك جائز باتفاق العلماء، إلاّ الأستاذَ أبا إسحاق، فإنه وافَقَ المعتزلةَ في الـمَنعِ منه[3].

---

(١) في النسخة (ب): والـمَيز. ولها وجه.

(٢) في النسخة (ب): فأما الـمُباين.

(٣) قال الإمام التفتازاني في «شرح المقاصد» جـ٥ ص٧٣ ما نصه: «وذهب جمهور المسلمين إلى جواز كرامة الأولياء، ومنعه أكثر المعتزلة، والأستاذ أبو إسحاق يميل إلى قريب من مذهبهم. كذا قال إمام الحرمين».

واختلفوا اختلافاً كبيراً [1] - لا يليق بهذا الـمُعتَقَدِ شرحُه - فيما يجوز ظهورُه من خوارق العادات على أيدي الأولياء[2]؛ والذي اختاره الـمُحقِّقون أنه يجوز ظهورُ جميع خوارق العادات على أيدي الأولياء.

واعلم أنَّ نصوصَ الكتاب [3] وإجماع الأمة ناطقةٌ بإثبات السِّحر والكرامات:

فمنها قصَّةُ أصحاب الكهف، ومنها قصَّةُ أمِّ موسى عليه السلامُ من إلـهام الله تعالى إياها حتى طابت نفسها بإلقاء موسى في اليَمِّ، ومنها أمر قصَّة مريم وتساقُطُ الرُّطَبِ الـجَنِيِّ[4] من الشَّجرة اليابسة، ومنها تسليمُ الـحَجَر والشَّجَر وتسبيحُ الحصى مع نبيِّنا صلوات الله عليه، وكلُّ ذلك من الكرامات لاستحالة تقدُّم الـمُعجِزات على التحدِّي.

وأما السِّحر فيدلُّ عليه قولُه تعالى : ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ﴾ إلى قوله : ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾ [البقرة:١٠٢]، والأخبارُ فيه كثيرةٌ.

فإن قيل: فبِمَ تُفرِّقونَ الـمُعجِزات عن السِّحر والكرامات؟

قلنا : أما الكرامات فتتميَّزُ من الـمُعجِزات من حيثُ إن الـمُعجِزاتِ تحصلُ عقيبَ التحدِّي بالنُّبوَّة، بخلاف الكرامات. وبهذا الوجه تـمتازُ عن

(١) في النسخة (ب): كثيراً.

(٢) من قوله: والذي اختاره، إلى قوله: على أيدي الأولياء، سقط من النسخة (ص).

(٣) في النسخة (ب): النصوص للكتاب.

(٤) سقط من النسخة (ص): الجني.

السِّحر، فإن قُدِّرَ حصولُ السِّحر على وَفْق دَعوى الساحرِ النُّبوَّةَ، فإنَّ اللهَ يُقيِّضُ غيرَه من السَّحَرة حتى يُقابلونه بمثلِه، لأنا قد بيَّنَّا أن الله تعالى أجرى العادة بحصولِ العِلمِ الضَّروري عَقيبَ ظُهورِ المُعجِزات على أيدي الأنبياء، يدلُّ على أنه سبق في عِلمِه الأزليِّ وإرادتِه الأزليَّة أنه لا يظهرُ شيءٌ منها على أيدي الكاذبين على ما شرحناه.

وخلافُ المعلوم ممتنعُ الوقوع، فهذا ما به تمتازُ المُعجِزة عن الكرامة والسِّحر.

ولم يبقَ علينا من إشكالاتِ المُعجِزات إلا شَبَهٌ ثلاثٌ[1]:

أولها: أن قالوا: قد عَلِمْنا أن العالَمَ لا يخلو عن أجسام[2] مختصَّةٍ بطبائعَ تتضمن[3] تأثيراتٍ عجيبةً، كحَجَر المغناطيسِ في جَذْبِه الحديدَ، والأمطار[4] التي تحدثُ من اصطِكاكِ بعضِ الأحجار، وهبوبِ الرِّياح عند تحريكِ ماءٍ مخصوص، ثم عِلمُ الطلسمات واستِسخار الكواكب علومٌ مشهورةٌ، يحدثُ بسببها من العجائب ما لا يُحصى، فبِمَ[5] أنكرتُم أنَّ ما أتى به هذا المُدَّعي من هذا الجنس .

وثانيها: أنَّ المُدَّعي إذا ادَّعى الرِّسالة، فللمدعوِّ أن يقول: العلمُ

---

(١) في النسخة (ص): ثلاثة.

(٢) في النسخة (ص): الأجسام.

(٣) في النسخة (ب) : تقتضي .

(٤) كذا في النسختين، ولعل صوابها: النار. لأنه يتحدث عن طبائع الأشياء.

(٥) في النسختين: فما. والصواب ما أثبتناه.

بالرسول يترتب على العِلمِ بالـمُرسِلِ، وصفاتِه الواجبة، وأنه يـجوزُ منه ابتعاثُ الرسلِ [1]، وكيفيَّةِ دلالة الـمُعجِزة على صدق المدَّعِي، وأنَّ ما أتى به هذا الـمُدَّعي معجزةٌ، وهذا يستدعي نظراً كثيراً وزماناً طويلاً، فأَمهِلْني حتى أنظُرَ في هذه [2] الأبواب، فإن لم يُمهِلْـه فقد كلَّفَه بما لا يُطيقُه، وإن أمهَلَـه فيجبُ أن لا يعودَ إليه حتى يُنهي النظرَ نهايتَه، ولا يتقدَّرُ[3] ذلك بزمان معيَّـن لاختلاف أذهان الناس، ثم إن عاد إليهم فلـهم أن يقولوا: نحن في مُهلةِ النَّظَر ولم يَثبُت بعدُ عندنا شيءٌ من هذه الـمراتب، فيؤدي إلى إفحام الأنبياء.

وثالثها: أن قالوا: حصرتُم[4] مَدْرَكَ الوجوبِ في الشَّـرع، فإذا جاء النبيُّ وأظهَرَ الـمُعجِزةَ، فللمَدعُوِّ أن يقولَ: لا يجبُ عليَّ النَّظَرُ في مُعجِزَتِكَ إلا بالشَّـرع، ولا يستقرُّ عندي الشَّـرعُ إلا إذا نظرتُ [5] في معجزتك، فلا أنظُرُ حتى لا أعلَمَ صِدقَكَ حتى لا يجبَ عليَّ متابَعَتُكَ، فيؤدي إلى إفحام الأنبياء.

والجواب عن الشبهة الأولى: أن نقول: لو جاز إسنادُ الـمُعجِزات إلى الخواصِّ والطبائعِ، لَزِمَ أن لا يُبعِدَ العاقلُ أن يكون لبعضِ الأجسام خواصُّ لو يُمكِّنُ المرءُ منها لأمِنَ من الموت، وتـمكَّنَ من تسيير الجبال،

---

(١) سقط من النسخة (ص): ابتعاث الرسل.

(٢) في النسخة (ص) : هذا .

(٣) في النسخة (ص): يتعذر.

(٤) في النسخة (ص): أحصرتم.

(٥) في النسخة (ب): أنظر.

وتـجسيد الـهباء، وتصديع تراكيب الأرض والسماء، وإنبات الحيوانات[1]، ومن جوَّزَ ذلك كان عن الـمعقول خارجاً، وفي تيه الجهل والِـجاً.

وأيضاً؛ فلأن اختصاصَ[2] النبيِّ بالاطِّلاع على تلك الخاصِّيَّةِ مع عَجْزِ الـخَلْق عن مُعارَضَتِه بعد بذل الـمجهود ومرور الأيام، من أصدق الدلائل على صِدقه.

والجواب عن الشبهة الثانية: أن نقول: لا يجب على النبيِّ إمهالُ الـمَدعُوِّ، لأن ما يتوقَّفُ عليه العِلمُ بصدق الرسل من معرفة الصانع: أن يُعلَمَ أنَّ لـهذا العالَـمِ الـمُتغيِّرِ مُغيِّراً لا يُشارِكُه فيما لأجله[3] احتاجَ إليه، وهو الإمكانُ، وهذا ضروريٌّ أو قريبٌ منه.

وأن يُعلَمَ أنه عالِـمٌ قادرٌ، والعِلمُ بذلك أيضاً قريبٌ من الضرورة.

ولأن العُقلاءَ قاطعون باستحالة صُدور الفِعلِ الـمُحكَم ممن ليس بعالِـم.

وأن يُعلَمَ وجهُ دلالة الـمُعجِزة على صِدقِ الـمُدَّعي، وهذا أيضاً كما قرَّرناه ضروريٌّ.

فالناظر إن كان عالِـماً بما ذكرناه، أمكَنَه أن يَعلَمَ صِدقَ الرسول، فلا يتمكَّنُ من الاستِمهال.

---

(١) كذا في النسختين !

(٢) في النسخة (ب): لاختصاص. والصواب ما أثبتناه.

(٣) سقط من النسخة (ب): لأجله.

وإن لم يكن عالـماً بذلك: فالظاهرُ أن لا يكونَ كاملَ العقل، أو إن كان فحقٌّ[1] على النبيِّ أن يُنبِّـهَه ويُرشِدَه إليه، ويحصل العِلمُ له بذلك في أوجز ما يقدر.

ألا ترى أن أوَّلَ كلامِ نوحٍ مع قومِه: ﴿ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩] ، فنبَّه على وجه الدليل على الصانع، ثم قال: ﴿أَوَعَجِبۡتُمۡ أَن جَآءَكُمۡ ذِكۡرٞ مِّن رَّبِّكُمۡ عَلَىٰ رَجُلٖ مِّنكُمۡ لِيُنذِرَكُمۡ﴾ [الأعراف: ٦٣] .

وكذلك إبراهيمُ، قال لأبيه آزَرَ : ﴿أَتَتَّخِذُ أَصۡنَامًا ءَالِهَةً﴾ [الأنعام:٧٤] ، ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا ٤٢﴾ [مريم:٤٢].

ثم قال: ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّي قَدۡ جَآءَنِي مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَمۡ يَأۡتِكَ﴾ [مريم:٤٣] .

والقرآنُ وهو معجزةُ سيِّد البَشَر صلواتُ الله وسلامُه عليه ابتَدَأَ بدلائل التوحيد فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ﴾ [البقرة:٢١] ، فالآيةُ معناها دليلٌ على وجود الصانع، ولظاهر لفظها البليغِ دليلٌ على النُّبوَّة.

ومَن عرفَ دعوةَ الأنبياء والفحصَ عن كيفيتها قطعَ بما ذكرناه.

والجواب عن الشبهة الثالثة: أن نقول: إذا وردَ الشَّرعُ، وأُيِّدَ بالـمُعجِزات، فقد ثبت الشَّرعُ واستقرَّ، ولا يتوقَّفُ وجوبُه على[2] عِلمِه بالوجوب، بل يكفي فيه تـمكُّنُه من العلم بالوجوب، كما أنَّ الأبَ إذا قال لولده: التَفِتْ فإنَّ وراءَك سَبُعاً ضارياً، فإنه يجبُ عليه الالتفاتُ، وإن لم يكن عالـماً بوجوبه عليه، حتى إنه لو قال: إنما يجبُ عليَّ الالتفاتُ أنْ لو

---

(١) في النسخة (ص): بحق.

(٢)في النسخة (ص) : عليه .

عرفتُ [1] أن ورائي سَبُعاً، ولا أعرفُ أن ورائي سَبُعاً ما لـم ألتفت، فلا ألتفتُ حتى لا يـجب علي الاحترازُ، فلو افتَـرَسَه السَّبُعُ والحالة هذه لم يكن معذوراً، كذلك ههنا.

وعند المعتزلة: الإنسانُ لا يعلمُ أنه مأمور بالصوم مثلاً، إلاّ عند مُضِـيِّ جُملة اليوم، مع أنه لو تركَ الصَّومَ في ابتداء اليوم عُدَّ عاصياً بالاتفاق، فكذلك هٰهنا.

هذا جملةُ ما أردنا ذِكرَه من أحكام الـمُعجِزات، واستقصاءُ الكلام فيه لا يليقُ بهذا المعتقد.

---

(١) في النسخة (ب): أعرف.

الباب الثاني

في إثبات نبوة نبينا محمد المصطفى
صلّى اللهُ عليه وآله وسلّم

وفيه فُصولٌ أربعةٌ:

الفصل الأول

في إقامة الدلالة على نُبُوَّته
صلّى اللهُ عليه وآله وسلّم

أنكرت اليهودُ والنصارى وغيرُهما نُبوَّتَه صلَّى الله عليه وسلَّم [1]، ثم اختلفوا بعد ذلك:

منهم مَن ذهب إلى ذلك لاعتقاده امتِناعَ النَّسخ عقلاً، وتمسَّكوا فيه بأن قالوا: إذا أمر اللهُ بشيءٍ: إما أن يكون الأمرُ مُتعلِّقاً بالفِعلِ دائماً، أو كان مُتعلِّقاً بالفِعلِ بزمانٍ مخصوصٍ [2]، فإن لم يتعلَّق الأمرُ بالفِعلِ مُطلَقاً في جميع الأوقات، مع أنَّ الظواهرَ المنقولةَ إلينا مُشعِرةٌ بذلك، كان ذلك تلبيساً، لأنه لم يدلَّ على أنَّ المأمورَ بخلاف ما يُفهَمُ من هذه الظواهر، ولو جاز ذلك

---

(١) سقط من النسخة (ب) من قوله: «أنكرت اليهود»، إلى قوله: «عليه وسلم».

(٢) في النسخة (ب): بالفعل في أوقات مخصوصة.

جاز تأخيرُ بيان المُجمَل والعُموم، ولَـمّا كان في الإمكان تعريفُنا تأبيدَ شريعةٍ من الشرائع، ولكان ذلك أمراً باعتقاد وجوبِ الفِعلِ في جميع الأوقات، مع أنه ليس في نفسِه كذلك ، فيكونُ أمراً بالجهل، وذلك قبيحٌ.

ولو كان الأمرُ مُتعلِّقاً به أبداً، فالنهيُ عنه بعد ذلك: إما أن يرفعَ الحكمَ السابقَ، أو لا يرفعُه، ومحالٌ أن يَرفَعَه، لأنَّه ليس انقطاعُ الحكم السابق لطروِّ الحكم الذي فُرِضَ حدوثُه بأولى من امتناع ثبوتِ الحكمِ الثاني؛ لوجوبِ ثبوتِ الحكم الأول.

وإن لم يَرفَعْهُ كان الحكمُ السابقُ ثابتاً، وما صار منسوخاً، ولأنه يلزمُ أن يكون اللهُ آمِراً بالشيء، وناهياً عنه دفعةً واحدةً، وذلك محالٌ.

وأيضاً، فلأنَّ من شأن الأمرِ : اقتضاءَ الفعل به من المأمور مُطلقاً، كما أن من شأن تعلُّقِ[1] القدرة : الإيجادَ بها مطلقاً، فكما[2] أنه يتوقَّفُ انصرافُ القدرة القديمة عن شيء إلى شيء على الإرادة، كذلك يتوقَّفُ انصِرافُ تعلُّقِ الأمر القديم عن شيء إلى شيء على الإرادة. فعلى هذا لو كان أمرُ الله مُتعلِّقاً بالفِعلِ مُطلقاً، كانت إرادتُه مُتعلِّقةً بأن يكونَ أمرُه مُتعلِّقاً به مُطلقاً، فلو نُـهِيَ عن ذلك الفِعلِ في بعض الأوقات، كانت إرادتُه مُتعلِّقةً بأن يكون نـهيُه مُتعلِّقاً به في ذلك الوقت، ويلزمُ منه أن يكونَ مُريداً لأنْ يتعلَّقَ أمرُه ونـهيُه بالفعل الواحد في الوقت الواحد، وذلك محالٌ.

ومما أُبطِلَ به هذا القِسمُ قولُ بعضهم: لو كان الأمرُ مُتعلِّقاً بالفِعلِ دائماً

---

(١) سقط من النسخة (ص): تعلق.

(٢)في النسخة (ص) : وكلما .

كان اللهُ عالـماً، لأنَّ الأمرَ مُتعلِّقٌ بذلك الفِعلِ دائماً، فلو انقَطَعَ في بعض الأوقات تعلُّقُ الأمرِ عنه؛ لزمَ انقِلابُ عِلمِه جَهلاً، وذلك محال، وهذا فيه نظر، لأنَّ علمَ الله تعالى كما أنه مُتعلِّقٌ بأنَّ الأمر مُتعلِّقٌ به في جميع الأوقات، فهو أيضاً مُتعلِّقٌ[1] بأنه ينقطعُ هذا التعلُّقُ في الوقت الفلاني؛ لتَعَلُّقِ النهيِ به في ذلك الوقت، فإذا نـهى عنه فلا يلزمُ منه انقِلاب عِلمِه جهلاً.

ومما يبطلُ به هذا القسم على القول بأنَّ الـحُسنَ والقُبحَ صفاتٌ راجعةٌ إلى الأفعال: أنه لو كان الأمرُ مُتعلِّقاً به أبداً؛ لاقتضى ذلك وجوبَ فِعلِه أبداً، ووجوبَ العَزْم على فِعلِه أبداً، ووجوبَ اعتقادنا وجوبَه أبداً، واستحقاقَ الثواب عليه أبداً، فلو نـهى اللهُ تعالى عنه في الـمستقبل، دلَّ نـهيُه على أنه قد خَفِيَ عليه من حُسنِ تلك الأفعالِ ما كان ظاهراً لـه، أو ظهرَ لـه مِن قُبحِها ما كان خفيّاً عليه، أو أنه قصدَ النهي عمَّا يعلمُه حَسَناً، وكلُّ ذلك على الله تعالى محالٌ.

واعلم أنَّ العلماء قد اختلفوا في حقيقة النسخ، والقاضي اختارَ هذا القسم الثاني، وحدّه[2]: بأنه الخطابُ الدالُّ على ارتفاع الحكمِ الثابتِ للخطابِ الـمُتقدِّم، على وجهٍ لولاه لكان ثابتاً مع تراخيهِ عنه. ونحن نختارُ القسم الأول، وهو أن يكونَ النسخُ بياناً لانتهاء مُدَّةِ العبادة، وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق والأكثرين من الفقهاء والـمعتزلة.

ويُبطِلُ مذهب القاضي ما ذكرناه في ضمن الشُّبهة.

---

(١) في النسخة (ب): أيضاً يتعلق.

(٢) في النسخة (ب): لأنه الخطاب.

والذي يدلُّ على صحة ما ذهبنا إليه : أنَّ مثلَ ما يتعبَّدُ اللهُ به يجوزُ أن يَقبُحَ في المستقبل، فإذا قَبُحَ حَسُنَ النهيُ عنه، ألا ترى أنه يَحسُنُ أن يقول اللهُ سبحانه وتعالى : صوموا السَّبتَ ما عِشتُم إلا السَّبتَ الفُلاني.

وأيضاً فلأنه يجوزُ أن يكونَ الفِعلُ مصلحةً في وقتٍ، ومَفسَدةً في وقتٍ آخر، كما أن الرِّفقَ بالصبيِّ مصلحةٌ في وقتٍ، ومَفسَدةٌ في وقتٍ آخر، وشُرب الدواء مصلحةٌ في وقتٍ ومفسدةٌ في وقتٍ آخر [١]، فكما أنَّ ما ذكرناه جائزٌ، فكذلك لا يَبعُدُ أن يكونَ بعضُ الأفعال مصلحةً في وقتٍ، فيحسُنُ الأمرُ به، وفي وقتٍ آخَرَ مَفسَدةً فيحسُنُ النَّهيُ عنه.

هذا إذا قلنا بأنَّ التكاليفَ موضوعةٌ لمصالح العباد.

وأمَّا على مذهبنا، فلا يخفى جوازُه، إذ لا يَبعُدُ أن يقولَ السَّيِّدُ للغُلام [٢] : اشتَغِلْ بالزراعة، ثم إنه ينهاهُ عن ذلك بعدَه.

وما استَروَحوا إليه [٣] من أنَّه لو جاز ذلك جاز تأخيرُ البيانِ عن المُجمَلِ، والمُخصِّصِ عن العامِّ، فذلك عندنا جائزٌ.

وقولُهم بأن ذلك يكون تلبيساً؛ لأنَّ الظواهر المنقولة إلينا مُشعِرةٌ بدوام وجوب الفِعلِ.

قلنا: وذلك أيضاً عندنا جائزٌ، بناءً على القول بأنَّ أفعالَ الله كلَّها حَسَنةٌ . وإن سَلَّمْنا بأن التلبيس قبيحٌ، لكنَّا نقول: التلبيسُ إنما يكون قبيحاً

---

(١) سقط من النسخة (ب) من قوله : «وشرب الدواء» ، إلى قوله : «وقت آخر»

(٢) في النسخة (ب) : لغلام .

(٣)في النسخة (ص) : استروحوه إليه .

إذا لـم يكن الحكمُ -ما يـجبُ بيانُه- مما يـحتاجُ الـمُكلَّفُ إليه، فأما ما لا يـحتاجُ إليه فلا التباسَ في فَقْدِ بيانه، ومعلومٌ بأنه لا يـحتاج الـمُكلَّف إلى معرفةِ وقتِ ارتفاع العبادة.

وأمَّا أبو الحسين[1]، فإنَّه أوجَبَ أن يُشعِرَ الآمِرُ الحكيمُ مأمورَه بأنَّه سيفسخُ عنه ذلك الحكمَ، وإذا فعلَ ذلك لم يكن قد أوهَمَ الباطلَ، لأنَّا مع الشعور به لا نُقدِمُ على اعتقادِ التأبيدِ، فقد اندَفَعَ شُبهةُ اليهود.

ومِنَ اليهود مَن ذهبَ إلى امتناعِ[2] النَّسخ شَرعاً، واحتجُّوا[3] بأنه ورد في التوراة: «تـمسَّكوا بالسَّبتِ أبداً»، وقالوا بأنَّ موسى عليه السلام أخبَرَ بأنَّ شريعتَه لا تُنسَخُ.

قلنا: هذا أيضاً باطلٌ، لأنه لو كان في شريعة موسى عليه السلام ما يدلُّ على استمرار شريعته، لوَجَبَ اشتهارُه؛ لأنَّ ذلك من الأمور التي يتوفَّرُ الدواعي على نَقْلِه[4]، كما أنه لـمَّا كان في شريعة محمد عليه السلام ما يدلُّ على ذلك؛ لا جَرَمَ اشتَهَرَ.

ولكان بالحريِّ أن يـحتجَّ به اليهودُ، الذين عاصروا النبيَّ عليه السلام، ولو كان كذلك لعَلِمْنا ذلك ضرورةً، كما تعلمون من ديننا ضرورة أن نبيَّنا أخبَرَ بأنه خاتمُ النبيين، فلمَّا لم يـحتجُّوا بذلك في زمان النبيِّ عليه

---

(١) في النسخة (ص): أبو الحسن . والصواب ما أثبتنا ، فهو أبو الحسين البصري .

(٢)في النسخة (ص) : امتناعه .

(٣) في النسخة (ب): واحتجَّ.

(٤) في النسخة (ب): نقلها.

السلام، ولا في زمان عيسى عليه السلام، ولم نعلم من دينكم أن موسى عليه السلام أخبَرَ بذلك، عَلِمْنا بأنَّ ذلك كذبٌ مَحْضٌ، وافتراءٌ صريحٌ على موسى عليه السلام على قولهم، مع أنهم قد غيَّروا التَّوراةَ، ويُحكى بأنهم تلقَّنوا هذا الكلام من ابن الراوندي.

ومنهم مَن ذهب إلى أنَّ عيسى ومحمَّداً عليهما السلام، كانا مبعوثَينِ إلى قومهما خاصَّة، وسنُبطِلُ ذلك في آخر الفَصل، إن شاء الله تعالى.

والدَّليل القاطع على نُبوَّته : أنَّه ادَّعى النُّبوَّةَ وظهرَ عليه المُعجِزة، وكلُّ مَنْ هذا حالُه فهو نبيٌّ، أو نقول: لو صحَّ أنَّ الخلائق قد عَجَزوا عن مُعارضةِ ما ظهرَ على يده من خوارق العادات بعدَ تحدِّيه بها، فإنَّه يجبُ أن يكونَ نبياً، والمقدِّمةُ الأولى صحيحةٌ، وكذلك الثانيةُ.

أما المقدِّمةُ الأولى، فتُبنى على أصولٍ بعضُها ضروريةٌ، كالعِلمِ بظهوره صلواتُ الله عليه وادِّعائه النُّبوَّةَ، ولا إشكالَ في ذلك، إنما الذي يحتاجُ إلى مزيدِ نَظَرٍ ظهورُ المُعجِزة على يده. والدليلُ عليه:

أنَّ القرآنَ ظهرَ على يده، والقرآنُ معجزةٌ.

أما المقدِّمةُ الأُولى، وهو أنَّ القرآنَ ظهرَ على يده، فاعلم أنَّ هذا وإن خالف فيه شِرْذِمةٌ من اليهود، لكنِ العلمُ به قريبٌ من الضَّروري، لأنا بالطريق الذي نعلمُ ظهورَ المُعجِزات على يد موسى وعيسى عليهما السلام، كقَلْبِ العصا ثُعباناً، وفَلْقِ البَحر، وإبراءِ الأكمَهِ والأبرَص، وإحياءِ الموتى، ووجودَ الصِّين[1] ومكَّةَ والملوكِ الماضية، كذلك نعلمُ

(١) سقط من النسخة (ص): الصين.

أيضاً ظهورَ القرآن على يدِ مُحمَّدٍ عليه السلام، وكلُّ ما يقدحُ في ذلك فيُمكِنُ أن يُقدَحَ [1] به في جميع ما ذكرناه.

فإن قالوا: إنَّ آياتِ موسى وعيسى عليهما السلام، قد اجتمعَ على نَقْلِها أهلُ الأديان المختلفةِ من اليهود والنَّصارى والمسلمين، بخلافِ آياتِ مُحمَّدٍ صلواتُ الله عليه، فإنه لم ينقلها إلا أمتُه، ولأنَّ اليهودَ ينقلون آياتِ موسى عليه السلام وهم على الذِّلَّةِ، والمسلمون يحملون مُخالَفَتَهم على نَقْلِ آياتِ محمد صلَّى الله عليه بالسَّيف والقَهْر، فظهر [2] الفرقُ.

قُلنا: فيلزمُكم أن لا يكون في نَقْلِ اليهودِ الذينَ كانوا قبلَ ظهور سائر الأنبياء حُجَّةٌ، لأنه لم يكن هناك أديانٌ مختلفةٌ، ولم يكن عليهم ذِلَّةٌ، وإذا لم يكن عليهم في نَقْلِهم حُجَّةٌ، وإنما وصلَ نَقْلُ الآياتِ إلى أهل الذِّلَّةِ والأديانِ المختلفة بواسطة نَقْلِهم، وجبَ أن لا يكون في نَقْلِ أهل الذِّلَّةِ والأديانِ المختلفة حُجَّةٌ.

أمَّا المقدِّمةُ الثانيةُ في بيان أنَّ القرآنَ مُعجِزةٌ [3]، فالدليل عليه وهو أن النبيَّ عليه السلام كان يقرأ القرآنَ عليهم، ويتحدَّى به، ويدَّعي عَجزَهم عن معارضتِه، وهم ما قدروا على الإتيان بها [4]، وذلك هو العَجزُ عن المُعارَضَة.

---

(١) قوله: «في ذلك فيمكن أن يقدح» سقط من النسخة (ص).

(٢) في النسخة (ص): وظهر.

(٣) سقط من النسخة (ص) : أنَّ ، معجزة .

(٤) سقط من النسخة (ص): بها.

أمَّا أنه كان يتحدَّى به [1] ويدَّعي عَجزَهم عن مُعارَضَتِه، فذلك معلومٌ بالطريق الذي به عَلِمْنا تحدِّي سائرِ الأنبياء بمُعجِزاتِهم وهو النَّقْلُ المُتواتِر، ويعودُ ما ذكرناه قُبيلَ ذلك حرفاً حرفاً.

والذي يدلُّ عليه من نصِّ القرآن قولُه تعالى : ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ ﴾ [الاسراء: ٨٨] ، وقولُه تعالى : ﴿قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: ١٣]، وقولُه : ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة:٢٣]، ثم قال : ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ ﴾ [البقرة : ٢٤] ، وهذه الآياتُ صريحةٌ في ادِّعاء عَجزِ الخلق عن مُعارَضةِ القرآن.

فإن قالوا : بِمَ تُنكِرون على مَن يقول: المعلومُ ضرورةً ظهورُ القُرآن جُملةً على يد النبيِّ عليه السلام، أما التحدِّي بهذه الآيات فذلك غيرُ معلوم؟

قُلنا : هذا باطلٌ، لأنَّ القُرَّاءَ والحَفَظَةَ [2] في كلِّ زمان يَبلُغون حدَّ التواتر، ويزيدون عليه، وما زال خَلَفُهم مُتلقِّينَ عن السَّلَف، مُجانِبينَ للمُداهنة [3] والإغضاء عن الألفاظ، حتى إنَّ الصِّبيةَ ليستدركون على المشايخ، فمع هذا كلِّه كيف يُمكِنُ إلحاقُ ما ليس من القُرآن به ؟

وأمَّا أنَّه لم توجد معارضة[4]القرآن، فالذي يدلُّ عليه، وهو أنَّ

(١) في النسخة (ص): بها .

(٢) في النسخة (ب): القراء الحفظة.

(٣) في النسخة (ب): عن المداهنة.

(٤) في النسخة (ص): معارضته.

الدَّواعي مُتوفِّرةٌ على نَقْلِ الأمور العظيمة في استمرار العادات، كما أنا إذا قَدَّرْنا مَلِكاً عظيمَ الشأن بعيدَ الصِّيت في الشَّرق والغَرب، وقدَّرنا أن عَسكَرَه توثَّبوا عليه وقطَّعوه إرباً إرباً، فإنه يستحيلُ في العادة أن لا يُنقَلَ ذلك، ومعارضةُ القرآن من الأمور العظيمة، لأنه يقدحُ في نُبوَّته عليه السلام، ويُبطِلُ دعواه في ذلك، فلو قُدِّرَ وقوعُه لاشتَهَرَ ولنَقَلَه الجاحدون والـمُنكِرون لرسالته ، كيف وقد عُلِمَ جهدُ[1] الكَفَرة في دهرنا ، في طَلَبِ عَثَراتِ الـمسلمين وتكلُّفُ الـمطاعن وجمعُ الشُّبُهات ، حتى نُقِلَ ترهَّاتُ مُسيلَمةَ مع ركاكتها وسَخافتها ، فلو وُجِدَت الـمُعارضة لنُقِلَت ، فلمَّا لـم يُنقل عُلِمَ أنه غيرُ واقع.

فإن قيل: لعلَّ القرآنَ قد عُورِضَ، إلا أنَّ بعضَهم جمعَ النُّسَخ بأسْرِها وطمَسَها أو أحرَقَها، حفظاً لـهذه الدولة، وضَبطاً لـهذه الـمملكة.

قلنـا: ومثـلُ هـذا الاحـتمالِ قـائمٌ في مُعجِـزات جميـع الأنبيـاء علـيهم السـلام، حتـى يُقـال: لعلَّـه عُورِضَ مُعجِـزات موسـى وعيسـى وإبـراهيم صلواتُ الله عليهم، ثم إنَّ بعض مُتَّبعيهم بذلَ للمُعارضين ما لأجلِه رَضُوا بإخفائها وتَرْكِ إظهارها، وذلك يُفـضِي إلى القـدح فـيما عُلِـمَ نبوَّتُـه ضرورةً، ولأننـا نعلـمُ أنَّ الرسـول عليـه السـلام لم يـزل مُكِبّـاً[2] عـلى سَجِيَّـتِه بعـد هِجرته، في الدُّعاء إلى القرآن وتعظيمِ شأنه، واعتقـادِ خروجـه عـن أجنـاس كـلام البشر، فلـو ظهـر مـن فُصَحاء العـرب مُعارَضَتُـه، لكـان بـالحريِّ أن

(١) في النسخة (ص): جهة.

(٢) في النسختين: لم يزل كان مكباً. والصواب حذف «كان».

يُذيعُوها، لا سيما وأهل زمان رسول الله عليه السلام من أشدِّ الناس أَنَـفةً، [1] من أن يكونوا محكومين تحتَ حكم، وما كَفَرَ مُعظمُهم إلا بغياً وحَسَداً، فلو وجدوا إلى مُعارضته [2] سبيلاً أظهروه، ولو اجتمعَ جميعُ العالَم على إخفاء أمرٍ ظاهر، لم يجدوا إليه سبيلاً.

نحققُه: وهو أنهم لو حُملوا على الإخفاء قَهراً، لكانت النُّفوس مُشوَّقةً إلى إشاعته، وقد قيل: الإنسانُ حريصٌ على ما مُنِعَ، ولأنهم كانوا يُطلِقون ألسنَتَهم بكل فحشٍ في حقِّ رسول الله عليه السلام، حتى كانوا يتعسَّفون بهجائه، وما كان من عادته استمالةُ قلوب الأصحاب ببَذْلِ الأموال لهم، لأنه في بعض الأوقات ما كان يجدُ مِلءَ بطنه طعاماً، وكان أصحابُه في أكثر الأوقات في غصَّة ومشقَّة من الكفار، فلو وقعت المعارضةُ لكان بالحريِّ أن تنصرفَ قلوبُهم عنه، وهذه القرائنُ تُفيدُ العِلمَ الضَّروريَّ للعقلاء بفسادِ ما قالوه.

وأما أنَّ عدمَ معارضتهم كان لعَجزِهم عنها، فالدليلُ عليه وهو أن النبيَّ عليه السلام كان يدَّعي التفرُّدَ بأمرٍ لا يقدرُ غيرُه عليه [3]، وما كان خاملاً مَرذولاً في قومه، والكلامُ الذي كان يتحدَّى به، ليس من قَبيلِ الغَثِّ الركيك الذي لا يُلتَفَتُ إليه، بل كان باتفاق المخالِفِ والموافِقِ بليغاً فصيحاً، وكان يُخافُ من تصميمه على دعواه انقلابَ الدول، والاستيلاء

---

(١) سقط من النسخة (ص): أنفة.

(٢) في النسخة (ب): إلى المعارضة.

(٣) سقط في النسخة (ص) : عليه .

على الـممـالِـكِ شَـرقاً وغَرباً، فإنه كان يدَّعي أنه مبعوثٌ إلى كافَّة الخلق، وكان أعداؤه متشمِّرين للحراب معه ومقاساة الشدائد في ذلك.

والعاقلُ يعلمُ من نفسه ضرورةً، إذا نظر إلى الحروب الواقعة بينهم وبين المسلمين، أنَّ الإسلامَ كان من أعظم الأمور في قلوبهم، فلو قدروا على الـمعارضة لأَتَوْا به في مِثلِ هذه الحالة، وذلك معلومٌ في العادة على الاضطرار.

كيف وقد اشتهر معارضتُهم في معارضة القرآن، حتى قال أُميَّةُ بنُ خَلَف الـجُمَحيُّ: لو شاء اللهُ لقُلنا مِثلَه.

وارتـحلَ النَّضرُ بنُ الحارث في أقاصي بلاد العَجَم، وهو يُريد بذلك البحثَ عن علوم الفُرسِ، فما رجع عن سفره إلا خائباً خاسراً.

واشتهر عن الوليد بن الـمغيرة أنه كان مُكِبّاً على تأمُّل آيٍ من القرآن، فلم يُبدِ بعد تطاوُلِ الأَمَدِ معارضةً، وكلُّ ذلك مما لا حاجة إليه بعد وضوح الـمَقصِد.

فإن قيل: لعلَّ الـمقتدرين على معارضته، ما أَتَوْا بالـمعارضة واتَّبعوه وصدَّقوه، رغبةً منهم في الاستيلاء على الـممـالـك.

قلنـا: هـذا باطـلٌ، لأنـا نعلـمُ أنـه لم يكـن في الإسـلام أقـوامٌ، ظهـر اختصاصُهم بمزيد الفصاحة عن الكفَّار، بل كان فيهم أقوامٌ من الـخُطَباء والشُّعراء لـم يكونوا في الإسلام.

نُحقِّقُه: وهو أنَّ الرسول عليه السلام كان يتحدَّى بمعارضة [(١)] سورةٍ واحدةٍ، كما كان يتحدَّى بجميع القرآن، فلو ... [(٢)] بعضُ متَّبعيه بمعارضة جميع القرآن [(٣)]، لتأتَّى من المخالِفين معارضةُ سورةٍ واحدةٍ، فإنَّ المتناهي في البلاغة قد يذكر فصلاً طويلاً من الكلام البليغ، والذي دونه يتأدى له بعضُ ما يقدر عليه البليغُ.

نُحقِّقُه : وهو أنا نعلمُ أنَّ أصحابَ رسول الله عليه السلام، كانوا منقطعين عن الدُّنيا، مُقبِلين بكلِّ الوجه على الآخرة، مُلازمين الطاعات، مُجتَنِبينَ عن اللَّذَّات والشَّهَوات، فكيف يُقالُ بأن رغبتَهم من اتِّباعه لغَرَضِ الاستيلاء على الممالك؟

ولأنَّ رسول الله ﷺ ما كان مختصاً بزيادةِ مالٍ واستظهارِ عشيرةٍ لم يكن لمُتَّبعيه، فلو قدروا على أن يأتوا بمِثلِ هذا القرآن، فلماذا رَضُوا باتِّباعه ولم يُرهِقوه إلى أن يصيرَ تَبَعاً لهم، لولا عجزُهم عن المعارضة.

فإن قيل: إنما لم يُعارضوا القرآنَ لأنه أتى بأفصَحِ الكلام وأجزَلِه، ولم يقدر على معارضته إلا الأقلُّون، ويرجعُ حينئذٍ محاولةُ المعارضة إلى قومٍ يجوز عليهم المواطأةُ على الكتمان.

---

(١) في النسخة (ص) : لمعارضة ولها وجه .

(٢) كلمة غير واضحة في النسخة (ص)، ولعلها (اشتغل)، والمعنى أنه لو تمكن بعض متبعيه من معارضة جميع القرآن، لكن انشغلوا عن المعارضة بالاستيلاء على الممالك، لتأتّى من المخالف معارضة سورة واحدة.

(٣) سقط من النسخة (ب) من قوله: «فلو» ، إلى قوله : « جميع القرآن» .

قلنا : دعوى حَصْرِ البُلَغاء الذين كانوا في زمانه في عددٍ[1] قليلٍ، مما يعلم فساده ضرورةً، ومَن تدبَّرَ أيامَ العرب ونظارَهم[2] في عصر رسول الله ﷺ بذلك، وأحاط عِلماً بكثرة شُعَرائهم وفُصحائهم؛ قطعَ بفسادِ ما قالوه.

ولأننا نعلمُ أنَّ الذين يُنكِرون نُبوَّته، ما كان تنحطُّ درجتُهم في البلاغة عن غيرهم، مع توفُّر دواعيهم على ذلك كما وصفناه، فلو قدروا عليه لأَتَوْا به، ويستحيلُ منهم والحالة هذه التواطؤُ على الكتمان.

فإن قيل: لِـمَ لا يجوز أن يُقالَ بأنه عليه السلام منعهم منها بالخوف والسَّيف، فشَغَلَ زمانَـهم بمحاربته، فلهذا لم يعارضوا القرآن؟

قلنا : معلومٌ أنه عليه السلام لَبِثَ فيهم ثلاثَ عشرةَ سنةً ما كانوا يخافونَه، ولا حارَبَهم، ولا أُذِنَ له في القتل، وكانت الغَلَبَةُ لهم في الأسباب الدُّنيويَّة، وبعد محاربته إياهم ما كان يُديمُ الحربَ، ولا كانوا يُحاربونَه بأجمَعِهم، فلو كانت المعارضةُ مقدورةً لأَتَوْا بها في زمان الـمُهلة.

فإن قيل: كما أنهم دُعُوا إلى النَّظَر في آيات النُّبوَّة، فكذلك دُعُوا إلى النَّظَر في آيات التوحيد، واعتقاد الحشر والنَّشر، ثم إنهم مع ذلك انكفُّوا عن النَّظَر في دلائل العقول مع اقتدارهم عليه، فلِمَ لا يجوزُ أن يكون انصرافُهم عن النَّظَر في دلالات النُّبوَّةِ من هذا القَبيل؟

---

(١) في النسخة (ب): وعدد.

(٢) كلمة «ونظارهم» غير واضحة في النسختين، ورسمت هكذا (وتطاهم)، ونُقِطت التاء في النسخة (ص) من فوق، وفي النسخة (ب) من تحت ، وقدَّرناها بما ترى.

قلنا: إنَّ مَرجِعَنا فيما مهَّدْناه، إلى أنَّ العادةَ استمرَّت في ابتدار الذين يعجزون ويُكلَّفون الانقيادَ والخضوعَ إلى معارضته، من تحدِّيهم وعَجْزهم، وتكذيبه، وصَرْف قلوب أتباعه عنه، بخلاف دلالات العقول، فإنه لم تستمرَّ العادة في ذلك استمرارَها فيما قدَّمنا، بل العادةُ مُطَّردةٌ بتحزُّبِ الناس وافتراقِهم فِرَقاً كثيرةً، ومَيلِ كلِّ واحد إلى مذهبِ آبائه وأسلافِه، والاغترار بما رتَّبوه من الشُّبَهِ، حتى قيل: الاتفاق في النَّظريَّات كالاختلافِ في الضَّروريَّات ، في أنه محالٌ، فظهر الفرق [١].

فإن قيل: لا يلزمُ من اختصاصه صلواتُ الله عليه بهذا الكلام الفصيح الذي لم يُشارِكه فيه غيرُه، أن يكون نبياً، كما أنه لا يلزم من اختصاص رجلٍ في كلِّ زمان بأنواع الفضائلِ، بحيثُ لا يشاركُه فيها غيرُه، وانفراد بعض المحترفة بلطائفِ حِرفَتِه لم يُسبَق إليها، أن يكون نبياً.

قلنا: إنما يتخصَّص الرجل بفضائل، لا يُشارِكُه فيها غيرُه في زمانه، إذا لم يتحدَّ بها، فأما إذا تحدَّى بها فإنَّ اللهَ تعالى يُقيِّضُ مَن يُعارِضُه بذلك، ويُبطِلُ دَعواه فيه ، لا سيما والنبيُّ ﷺ ما تعلَّمَ من كتابٍ شيئاً، بل كان أمياً، ما اجتهدَ لطَلَبِ علم، ولا سافرَ إلى بلادِ قومٍ لهذا الغَرَض.

وأيضاً، فقد نُقِلَ من كلامه في الوعد والوعيد، والأوامر [٢] والنواهي والقصص، وما كان يُشبِهُ القرآن في الفَصاحة والبلاغة، فلو كان القرآنُ من كلامه لكان الكلُّ من جنسٍ واحد.

---

(١) سقط من النسخة (ب): فظهر الفرق.

(٢) سقط من النسخة (ب): والأوامر.

فإن قيل: قد بيَّنتُم هذه القاعدة على أنهم ما أَتَوْا بمعارضة القرآن، مع جهدهم واجتهادهم في إبطال دعواه، فما قولكم لو لـم يُـخـالِفْـهُ أحدٌ، فإن لـم تكن معجزةً، كانت دلالتُه على الصِّدقِ موقوفةً على أن يكون هناك أقوامٌ يُنكِرونه، وذلك غيرُ جائز، وإن كان مُعجِزةً، فمن أيِّ وجهٍ تدلُّ على الصِّدق، إذ ليس ههنا مُـخالِفٌ، حتى يُقال: لو أمكَنَ معارضتُه لأَتَوْا به؟

قلنا: إذا سلَّمتُم بأنَّ القرآنَ يظهرُ إعجازُه عند تقدير الخلاف، وقد اتفقَ الخلافُ، فلا بدَّ وأن يكون حُجَّـةً، وعلى أنه لو قُـدِّرَ عـدمُ الخـلاف، وفَـرَضْنا أن النبيَّ عليه السلام ادَّعى النُّبوَّة والتحدِّي بالقرآن، وتسرع الناسُ إلى قَبولِ ذلك، والتزموا الكُلَفَ والمشاقَّ، لكان ذلك دليلاً قاطعاً على إعجاز القـرآن، فإنَّ الخلائقَ وأهلَ المغارب والمشارق، مع تباعُدِ ديـارهم وتبـايُنِ أغراضِـهم، لا يـجتمعون على تصديق شخصٍ واحدٍ، إلا عن قَطْعٍ بأن ما ظهرَ عـلى يـده مُعجِزةٌ.

فثبت بمجموع ما ذكرناه أنَّ القرآنَ ليس من جنس كلام البشر، وأنهم إنما لـم يُعارِضوه لعَجْزِهم عنها، وقد بيَّـنَّا في الباب الـمتقدِّم، أنَّ مَن ظهرت الـمُعجِزةُ على يده على الشرائط المذكورة، فهو نبيٌّ، فيلزمُ منه القطعُ بنُبوَّته صلواتُ الله عليه، والنبيُّ لا يجوزُ أن يكون كاذباً، وقد عُلِمَ ضرورةً أنه كان يدَّعي أنه مبعوثٌ إلى كافَّةِ الخلق، وأنه خاتمُ النَّبيِّـين، وذلك واجبٌ على جميع العقلاء الإيمانُ به، لأنَّـه خاتمُ النَّبيِّـين، وذلك واضحٌ ، وبالله التوفيق.

الفَصْلُ الثَّانِي

في ذِكرِ وجهِ الإعجازِ من القُرآن

مذهبُ أهل الحقِّ أنَّ إعجازَ القُرآن من وجهين:

أحدهما: النَّظْمُ البديعُ الخارجُ عن أوزان كلام العرب، مع إفادةِ أحسَنِ المعاني.

والآخر: البلاغةُ في النَّظم.

وحدُّ البلاغة أن يُقال: هي التعبيرُ عن المعنى الصحيح، بما يُطابِقُه من اللفظ الشريف، من غيرِ مَزيدٍ على المَقصِد، وانتقاصٍ عن الغَرَض.

وذهبَ قومٌ [1] إلى أنَّ الإعجازَ في النَّظْم.

---

(١) اختلف العلماء في بيان وجه الإعجاز في القرآن على مذاهب:

فقال الأكثر، وهو مذهب أهل الحق الذي أشار إليه الإمام الرازي: إن وجه إعجازه البلاغة والنظم معاً.

وقال آخرون: إن وجه الإعجاز في القرآن هو بلاغته.

وقال آخرون: نظمه.

وقال جماعة: بالصَّرفة.

وقال آخرون: ذِكرُ القرآن للغيبيات الكثيرة، مع عدم التناقض. =

وقالَ آخرون: إنه في البلاغة.

وهذا باطلٌ، لأنا لو راعَينا [1] في الإعجاز البلاغةَ المجرَّدة، وقدَّرْنا أجزَلَ خُطبةٍ للخُطَباء، أو أبلَغَ قصيدةٍ للشُّعراء، واعتَبَرْناها بقِصار السُّوَر، ولم نُراعِ إلا البلاغة، لم نأمن أن تلتبسَ على الناظر وجه التباسٍ بينهما.

ولو راعَيْنا النَّظْمَ، لكان النَّظْمُ الذي يداني نَظمَ القرآن، وإن كان في غاية الرَّكاكة، مُعارَضةً للقرآن،

= وقد أوضح مذاهبهم الإمام الجرجاني في «شرح المواقف» فقال جـ٨ ص٢٤٤ ما نصه: «(اختلف فيه) على مذاهب (فقيل: هو ما اشتمل عليه من النظم) أي: التأليف (الغريب) والأسلوب العجيب (المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه) ... (وعليه بعض المعتزلة، وقيل) وجه إعجازه (كونُه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يُعهد مثلُها) .... (وعليه الجاحظ) .... (وقال القاضي) الباقلاني (هو) أي: وجه إعجازه (مجموع الأمرين) أي: النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة. (وقيل: هو إخباره عن الغيب) ... (وقيل) وجه إعجازه (عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول) ... (وقيل) إعجازه (بالصرفة) على معنى أن العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة، لكن الله صرفهم عن معارضته، واختلف في كيفية الصرف (فقال الأستاذ) أبو إسحاق منا (والنَّظَّام) من المعتزلة (صرفهم الله عنها مع قدرتهم) عليها، وذلك بأن صرف دواعيهم إليها مع كونهم مجبولين عليها ....، فهذا الصرف خارق للعادة، فيكون معجزاً. (وقال المرتضى) من الشيعة: (بل) صرفهم بأن (سلبهم العلوم التي يُحتاج إليها في المعارضة)». اهـ.

قال الإمام الغزالي في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» ص١٢٩ ما نصه: «فإن قيل: ما وجه إعجاز القران؟ قلنا: الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن مناهج كلام العرب ....».

(١) في النسخة (ص): ادَّعَينا.

للزم[1] أنَّ مثل ترهّات مسيلمة في قوله: «إنا أعطيناك الجواهر، فصلِّ لربِّك وهاجِر، إن مُبغِضَكَ رجلٌ كافرٌ»، فهذا النظمُ يضاهي نظمَ القرآن، وإن كان تنبو أسماعُ المستمعين عنه لركاكتِه[2] وسَخافتِه، فثبتَ أن الإعجازَ في النَّظمِ والبلاغةِ جميعاً.

وههنا وجه ثالث في إعجاز القرآن، وهو اشتمالُه على الإخبار عن الغيوب مع الإصابة فيه، ويجب أن نُنبِّهَ ههنا لدقيقةٍ، وهو أنَّه ليس الإعجازُ في نفس الأخبار، فإنه لا يعجزُ أحدٌ عن النُّطق بأمثالها، ولا في نفس المُخبَر، فإنَّ النبيَّ ﷺ قد يُخبِر عن وقوع أمور مُعتادةٍ، فلا معنى لجَعْلِها من قَبيلِ المُعجِزات، بل الإعجازُ في عِلمِ الرسول بما أخبَرَ عنها، وذلك منقسمٌ إلى قسمين:

منها ما يكون خَبَراً عن وجود الماضين وأخبار الأوَّلين، من غير تعلُّمٍ ولا تلقُّنِ كتابٍ.

ومنها ما يكون خَبَراً عن حدوثِ شيءٍ في المستقبل، وذلك دليلٌ على صدق المدَّعي بعد وقوع ما أخبَرَ عنه، وتكرُّر ذلك مِراراً كثيرةً، بخلافِ المُنجِّمين، فإنه وإن كان يتفقُ لهم الإصابةُ في بعض ما يُخبِرون عن حُدوثِه في المستقبل نادراً، إلا أنه يَكثُرُ لهم الغَلَطُ ويَعظُمُ الخطأُ ولا تتكرَّر الإصابةُ، ولا يلزمُ أيضاً إخبارُ السَّحَرة عن الحوادث في[3]

---

(١) سقط من النسخة (ب): للزم.

(٢) في النسخة (ب): لركته.

(٣) سقط من النسخة (ص): في.

الأقاليم[1] البعيدة، وإصابتُهم في ذلك، لأنَّا قد أوضَحْنا الفرق بين السِّحر والـمُعجِزة في الباب الـمتقدِّم، مما لا حاجة إلى الإعادة.

فمِن جُملةِ الآياتِ الـمُشتملةِ على الغُيوب قولُه تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ﴾ [الروم:١ـ٤].

فاشتَمَلَت الآيةُ على الإخبار عن واقعٍ، وهو غَلَبةُ الفُرسِ الرُّومَ في أدنى أرض العرب، وهو منقطع الشَّام، واشتَمَلَت الآيةُ أيضاً على أمرٍ موعودٍ وهو غَلبةُ الرُّومِ الفُرسَ بعد ذلك في بِضعِ سِنينَ، وهو ما بين الثلاثة إلى التسعة.

ومنها قولُه تعالى: ﴿لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ﴾ [الفتح:٢٧]، فدخلوه كما أخبَرَ الله تعالى.

ومنها قولُه تعالى: ﴿سَتُدۡعَوۡنَ إِلَىٰ قَوۡمٍ أُوْلِي بَأۡسٍ شَدِيدٍ﴾ [الفتح:١٦]، والآيةُ نزلت في الـمُنافقين، وكانوا إذا تخلَّفوا لم يُجبِرهم الرسولُ عليه السلام على الخروج، فأخبَرَ اللهُ أنَّ الرسول وإن عفا عنهم فسيُدعَونَ إلى حرب قومٍ أولي بأسٍ وهم بنو حنيفةَ، ثم إنَّ أبا بكر أجبر الـمنافقين إلى قِتالِهم، وقال بعضُهم: الـمراد به دُعاء عمرَ إيَّاهم إلى لِقاءِ فارس.

وأما الإخبارُ عن قصص الأولين فظاهرٌ واضحٌ، وما كانَ رسولُ الله عليه السلام يتعاطى دراسةَ الكتب، وكان أُمِّيّاً، وما اتَّفَقَ له سفرٌ وانفِرادٌ[2] يُتوقَّع

---

(١) في النسخة (ص): والأقاليم.

(٢) في النسخة (ص): وانفرد.

في مثلِه حفظُ[1] كتابٍ وتعلُّمُ قصص، وكانت الكتبُ في العرب مختصةً باليهود، وكانوا في المدينة، ونشأ رسولُ الله عليه السلام في مكّة، وصار نبياً بها، وما كان له مُخالَطةٌ مع أهل الكتاب، ولو كان لنُقِلَ واشتَهَرَ، فالإخبارُ عن قصص الأوّلين والحالةُ هذه لا يتحقَّقُ في مجاري العادة من كذّاب.

فإن قيلَ: القرآنُ بمعنى[2] المقروءِ والمكتوبِ صفةٌ قديمةٌ عندكم، والقديمُ لا يكون مُعجِزاً، أو بمعنى القراءةِ والكتابةِ فعلُ القارئِ والكاتبِ، وفعلُ العبد لا يكون مُعجِزاً[3].

قلنا: إذا روينا شِعرَ الشاعر، فنَحُسُّ من أنفسنا قدرةً على التلفُّظِ بذلك الشِّعر، ولا نَحُسُّ من أنفُسِنا قدرةً على نَظمِ ذلك، بل ربما يكون الراوي عديمَ الطَّبعِ في إنشاءِ الشِّعر، فالمقدورُ منه هو التلفُّظُ بذلك الشِّعر، والذي ليس مقدوراً له هو العِلمُ بترتيب الحروف في القَلبِ، على وجهٍ يُغايرُ ترتيبَ الأوَّل، مع المساواة له في الفصاحة، فكذلك ههنا: المُعجِزة إنما هو عِلمُ النبيِّ عليه السلام بترتيب الحروف، على هذا الوجه الذي نقرأُه، مع عدم[4] عِلمِنا بترتيبٍ آخَرَ[5] يُخالِفُ الأوَّلَ، من حيثُ التركيبُ الواقعُ في الحروف، ويُضاهيه في البلاغة، وهذا واضحٌ. وبالله التوفيق.

---

(١) سقط من النسخة (ب): حفظ.

(٢) سقط من النسخة (ص): بمعنى.

(٣) في النسخة (ص): معجزة.

(٤) سقطت من النسخة (ب): عدم.

(٥) في النسخة (ص) : أخرى .

الفصل الثالث

في بيانِ مُجاوَزَةِ بلاغةِ القرآنِ سائرَ البَلاغاتِ

ذهبَ قومٌ إلى أنَّ مَراتِبَ البلاغةِ والنَّظمِ لا تتناهى.

وذهبَ القاضي إلى أنَّ مَراتِبَ البلاغةِ مُتناهيةٌ، ومَراتِبَ النَّظم لا تتناهى.

وذهب الإمامُ إلى الحكم بتناهي وجوهِ النَّظمِ والبلاغةِ.

والذي يدلُّ عليه وهو أن البلاغةَ عبارةٌ عن التعبير عن المعاني الصحيحةِ بالعباراتِ الرائقةِ الشريفة، والنَّظمَ: عبارةٌ عن تركيبِ الحروف والكلمات، والعبارات وإن تفاوَتَت منازلُها فاللغاتُ تحصرُها، والحروفُ حاصرةٌ للُّغاتِ، والحروفُ متناهيةٌ، والمُتناهي وإن كَثُرَ وجوهُ[1] إمكانِ التأليف منه، فإنه يستحيلُ اشتِمالُه على ما لا نهايةَ له[2]، كما أنا إذا قدَّرْنا عدداً معلوماً من الجواهر، وجَوَّزْنا تألُّفَها على وجوه، فلا بدَّ وأن تكون الأشكالُ التي تتصوَّرُ منها مُتناهيةٌ، فيلزمُ من ذلك تناهي وجوه النَّظمِ والبلاغةِ.

وإذا عرفتَ ذلك، فاعلَم أنه لم يَقُم دليلٌ قاطعٌ على مُجاوَزَةِ بلاغةِ

---

(١) في النسخة (ص): وجوده.

(٢) في النسخة (ص) : لها .

القرآن سائرَ البلاغات، بحيثُ لا يكونُ في مقدورات[1] الله تعالى كلامٌ تزيدُ بلاغتُه على بلاغة القرآن، ولم يَقُمْ دليلٌ أيضاً، على أنَّ نِسبةَ القرآن لأفصَحِ كلامِ العرب، كنِسبةِ أفصَحِ خطبةٍ أو قصيدةٍ إلى أرَكِّ كلام، بل الذي قام عليه الدليلُ : أن يكونَ بينَ بلاغةِ القرآن وسائرِ البلاغات من التفاوُت، ما يكونُ ظاهراً لا يقعُ في حيِّز اللّبسِ، إذ لو قَرُبَ بلاغةُ القرآن من سائر البلاغات، لكان للمقال فيه مجالٌ، ولو رَجَّحَ مُرجِّحٌ أحدَ[2] الكلامَينِ على الآخَرِ لم يقدم مَن يُرجِّحُ الكلامَ الآخَرَ عليه، وحينئذٍ لا يظهرُ انخِراقُ العادات، وهذا واضحٌ.

ثم اعلَم أنا قد بيَّنّا أن الإعجازَ في القُرآن يتعلَّقُ[3] بالنَّظمِ والبلاغة، فلا حاجةَ بنا إلى إيضاح مُجاوزةِ بلاغةِ القرآن سائرَ البلاغات.

وإن قُلنا بأنَّ البلاغةَ بمُجرَّدها آيةٌ على الصِّدق، فيلزمُنا إيضاح انخِراقُ العادة فيها، والدليلُ عليه ما قدَّمْناه من تعذُّرِ المُعارَضَةِ على أصحاب البلاغة والجزالة، مع طُولِ المُدَّة وتقريعِهم بآيات التحدِّي، ونسبتِهم إلى النَّقصِ والقُصور، فلو قدروا عليه لسارعوا إليه.

فإن قيل: بِمَ تُنكِرونَ على مَن يقول: إنما عجزوا عن الإتيان بنَظمٍ مِثلِ نَظمِ القرآن، لا[4] أنهم عجزوا عن كلامٍ تُضاهي بلاغتُه بلاغةَ القرآن .

---

(١) في النسخة (ب): مقدور.

(٢) سقط من النسخة (ص): أحد.

(٣) في النسخة (ب): لا يتعلق. والصواب ما أثبتناه.

(٤) في النسخة (ب): إلا. والصواب ما أثبتناه.

قلنا: لو قدروا على كلام تَقرُبُ بلاغتُه بلاغةَ القرآن لأَتَوْا به [1]، وإن كان يُخالِفُ نظمُه نظمَ القرآن، ولقالوا: بأنَّ هذا النَّظمَ أحسَنُ من نَظمِ القرآن، إذ المقصدُ من الكلام حُسنُ المعاني مع شَرَفِ الألفاظ ، لا الوَزنُ والنَّظمُ، كما أنَّ الشاعرَ إذا تحدَّى بقصيدةٍ من الطَّويل، فعارَضَه بعضُ أقرانه بقصيدةٍ أخرى من البسيط، وقَدَّرْنا تساويهما في شَرَفِ الألفاظ وحُسنِ المعاني، كان ذلك مُعارَضَةً، فثبتَ أنه لو اقتَدَرَت العربُ على كلامٍ تَقرُبُ بلاغتُه بلاغةَ القرآن لأَتَوْا به، ولكان ذلك أقربَ إلى صَرْفِ القلوبِ عن مُتابعته [2] من الحراب والقتال، فلمَّا لم يأتوا به ظهر عجزُهم ، وهذا دليلٌ قاطعٌ على مُجاوَزَةِ بلاغةِ القرآن سائرَ البلاغات، وأما إيضاحُ ذلك على التفصيل، فهو مما لا يحتملُه هذا المختصرلكثرة وجوهه واتِّساع أبوابه، وقد صنَّف علماءُ العربيَّة في ذلك كتباً كثيرةً، وبسطوا الكلامَ فيها، وأتوا بما يشفي الغَليلَ.

واعلَم أن جماعةً من المُلحِدين ادَّعَوْا ركاكةً في بعضِ آيِ القرآن، حتى حاول جماعةٌ من الحمقى كابنِ الرَّاوَنديِّ وأبي العلاء المَعَرِّيِّ [3] لعنهم اللهُ معارضةَ القرآن، وقد أتى بعضُ العلماء بالفَيصلِ الحقِّ في ذلك،

(١) سقط من النسخة (ص): به .

(٢) في النسخة (ص): مقابلته .

(٣) أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد التنوخي المعري اللغوي الشاعر؛ كان متضلعاً من فنون الأدب، قرأ النحو واللغة على أبيه بالمعرة، وعلى محمد بن عبد الله بن سعد النحوي بحلب، وله التصانيف الكثيرة المشهورة والرسائل المأثورة، وكانت ولادته سنة(٣٦٣هـ) بالمعرة، وعَمِي من الجدري، غشي يمنى عينيه بياض وذهبت اليسرى جملة، وتوفي سنة(٤٤٩هـ) بالمعرة. انظر وفيات الأعيان ١/ ١١٣.

فقال لـمَن سأل عمَّا تَشابَهَ [١] معناه، وتُتوهَّمُ فيه الرَّكاكةُ والتناقُضُ [٢]: هل تعلمُ أنَّ العربَ الذين عاصروا رسولَ الله ﷺ كانوا أعلَمَ بمواقعِ [٣] الكلام من هؤلاء الطاعنين الذين في زمانـنا، وأنهم كانوا أشدَّ عداوةً لرسول الله، وأحرَصَ على إظهار التناقض لو ظَفِروا؟ قال: نعم. قال: فلو كانَ في القرآن تناقضٌ، لكانوا أولى من غيرهم بإظهاره، ولكان بالحريِّ اشتهارُه ونَـقلُه إلينا، فلمَّا لم يُنقَل شيءٌ من ذلك عَلِمْنا أنه ليس في القرآن مَطعَنٌ، وإنما هو لجهلِ الناس بفَصاحته، لقلَّةِ عِلمِهم بالعربيَّة وأساليبِ الكلام وهذا [٤] على اختصاره يُسقِطُ جميعَ الـمَطاعن عن القرآن.

---

(١) في النسخة (ص): عمن شابهوا.

(٢) في النسخة (ص): والنقض.

(٣) في النسخة (ص) : مواقع .

(٤) سقط من النسخة (ص): وهذا.

الفصل الرابع

في ذكرِ جُمَلٍ من مُعجزاتِ

رسولِ الله صلّى اللهُ عليه وآله وسلّم غيرِ ما ذكرناه

فمنها ما روى أنسُ بنُ مالك، قال: أتى أبو طلحةَ إلى أُمّ سُلَيم وقال: أمَا إني مَرَرتُ على رسولِ الله وهو يُقرِئُ أصحابَ الصُّفَّةِ سورةَ النِّساء، وقد ربطَ على بَطنِه حَجَراً من الجوعِ، فقالت: كانَ عندي شيءٌ من الشَّعير، فطَحَنْتُهُ، وأتيتُها بشيءٍ من حَطَبٍ فاتَّخَذَت منه أقراصاً، قال أبو طَلحةَ: فقلتُ لها: أعندَكِ أدمٌ؟ فقالت: قد كان عندي زقٌّ فيه سَمنٌ، فلا أدري أبقيَ فيه شيءٌ أم لا؟ فأتت به فَعَصَرتُه [1]، قال أبو طَلحةَ: إنَّ عَصْرَ اثنَينِ أبلَغُ من عَصْرِ واحدٍ، فعَصَرْناه جميعاً، فخرجَ منه مِثلُ التَّمرةِ من السَّمن، ثم قالت أمُّ سُلَيم: ائتِ رسولَ الله ﷺ وادعُهُ ولا تَدعُ معه أحداً، وانظُر أن لا تَفضَحَنا، فأتيتُ رسولَ الله فلمَّا رآني قال: لعلَّك أُرسِلتَ إلينا؟ قلتُ: نعم، فقال للقوم: انطَلِقوا، وهم ثمانونَ رجلاً، قال: فلما دَنَوتُ من الدار سَبَقتُ رسولَ الله ﷺ وأخبَرتُها بما جرى، فقالت: فَضَحتَني، ثم دخلَ رسولُ الله ﷺ وقدَّمنا إليه الأقراصَ، فقال: هل من أدمٍ؟ قالت: يا رسولَ الله، زقٌّ وقد عَصَرتُه أنا وأبو طلحةَ، فقال عليه السلام: هَلُمِّيهِ [2] ، فإنَّ

(١) سقط من النسخة (ب): فأتت به فعصرته.

(٢)في النسخة (ص) : هلمته .

عَصْرَ الثلاثةِ أشدُّ من عَصْرِ الاثنَين، وأُتِيَ النبيُّ به [1] فعَصَرَه معهما فخرجَ مِثلَ تمرةٍ فمسحَ بها الأقراصَ ودعا فيها بالبركةِ، ثم قال: ادعُوا عشرةً، فأُدخِلَ عليه عشرةٌ فأكلوا حتى تجشَّؤوا شَبَعاً، وما زالوا يدخلون عشرةً عشرةً حتى شَبِعوا، ثم جلسَ رسولُ الله ﷺ وجَلَسْنا فأَكَلْنا معه [2] حتى فَضَلَ [3].

ومما رُوِيَ في ذلك : ما رَوَته عائشةُ أنَّ سائلاً أتى النبيَّ عليه السلامُ، فقال لعائشةَ رضي الله عنها: هل عندَك شيءٌ؟ قالت: فأتيتُه بلُقمةٍ، فوضعَ النبيُّ عليه السلامُ يَدَه عليها، وقال للسَّائل: كُلْ، فأكَلَ حتى شَبِعَ.

ومما رُوِيَ في ذلك ازدِيادُ الماء في يَدِهِ وثَوَرانُه من أصابِعِه، حتى كفى ينابيعُ من أصابِعِه العددَ الكثيرَ [4].

ومن ذلك أنه [5] لـمَّا نزلَ بالحُدَيبيَةِ، واستَنفَدوا ماءَ البئر، حتى أخذوا الماءَ مع الطِّين، فدفعَ عليه السلامُ سَهماً إلى البَرَاءِ بنِ عازِبٍ، ليَغرِزَه في البئر، ويقولَ: باسمِ الله، فنبعَ الماءُ حتى قالوا: لولا أنا أَخَذْنا البئرَ لغَرِقْنا [6].

---

(١) سقط في النسخة (ص) : به .

(٢) سقط من النسخة (ب): معه.

(٣) أخرج نحو هذه القصة البخاري (٣٥٧٨)، ومسلم (٢٠٤٠).

(٤) أخرجه البخاري (٢٠٠)، ومسلم (٢٢٧٩) من حديث أنس رضي الله عنه، وأخرجه البخاري (٣٥٧٦) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

(٥) سقط من النسخة (ب): أنه.

(٦) سقط من النسخة (ص) : لغرقنا . و أصل هذا الحديث عند البخاري بسياق فيه بعض المخالفة لِـما أورده المصنف بالأرقام (٣٥٧٧) و(٤١٥٠) و(٤١٥١).

ومن ذلك : أنَّ قوماً شَكَوا إليه قِلَّةَ ماء بئرهم في الشتاء، فتَفَلَ في بئرهم، فانفَجَرَ الماءُ الزُّلالُ العَذبُ.

وطلبَ أصحابُ مُسَيلَمَةَ أن يفعلَ مِثلَ ذلك، فلمَّا تَفَلَ في البئر صار ماؤه زُعافاً مِلحاً.

ومن ذلك : حديثُ أمّ مَعبَدٍ الخُزاعيَّة، وأنه لـمَّا أَمَرَّ عليه السلامُ يدَه على ظَهرِ العَناقِ التي ما كانت تَحلِبُ، ومَسَّ ضَرْعَها فدَرَّت، فحلبَ فسقى أبا بكر، ثم عامرَ بنَ فهيرةَ، ثم عبدَ الله بنَ الأُريقط [1]، ثم شربَ رسولُ الله وقال: ساقي القومِ آخرُهم شُرباً [2].

ومن ذلك : تسبيحُ الحصى في كَفِّه، على ما روى أنسٌ قال: كنَّا عندَ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم، فأخذَ كَفّاً من الحصى، فسَبَّحَت في يَدِهِ حتى سَمِعْنا التَّسبيحَ، ثم صَبَّهُنَّ في يَدِ أبي بكر، ثم في يَدِ عُمَرَ، ثم في يَدِ عُثمانَ، فسَبَّحنَ، ثم صَبَّهُنَّ في أيدينا فما سَبَّحَت في أيدينا [3].

---

(١) في النسختين: الأرقط. والتصويب من مصادر الحديث.

(٢) أخرجه ابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» ٦/ ٢٥٢ (٣٤٨٥)، والطبراني في «المعجم الكبير» ٤/ ٤٨ (٣٦٠٥)، والحاكم في «المستدرك» ٣/ ٩ ـ ١٠، والبيهقي في «دلائل النبوة» ٢/ ٤٩١. وليس فيه عندهم قول النبي ﷺ : «ساقي القوم آخرهم شرباً»، وقد وردت هذه العبارة في حديث آخر عند مسلم (٦٨١) من حديث أبي قتادة في قصة أخرى، وفيها معجزة تكثير الماء.

(٣) أخرجه خيثمة بن سليمان في «حديثه» ص١٠٥، وأبو نعيم الأصبهاني في «دلائل النبوة» ١/ ٤٧ (٢٤)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» ٣٩/ ١١٧ ـ ١٢١، وقد استوعب فيه طرقه.

وعن جَعفَرِ بنِ محمَّد عن أبيه قال: مرضَ النبيُّ عليه السلام، فأتاه جِبريلُ بطَبَقٍ فيه رُمَّانٌ وعِنَبٌ، فأكلَ النبيُّ عليه السلام، فسَبَّحَ العِنَبُ والرُّمَّانُ.

ومن ذلك : ما رواه ابنُ عُمَرَ قال: كنَّا مع النبيِّ عليه السلام في سَفَرٍ، فأقبَلَ أعرابيٌّ، فلمَّا دنا منه عليه السلام قال: هل لك من خيرٍ؟ قال: ما هو؟ قال: اشهَدْ أنْ لا إلـهَ إلا اللهُ وحدَه لا شَريكَ لـه، وأنَّ محمَّداً عبدُه ورسولُـه، قال: هل مِن شاهدٍ على ما تقول؟ قال: أجل، هذه الشَّجرةُ، فدعاها رسولُ الله ﷺ وهي في شاطئ الوادي، فأقبَلَت تَـخدُّ الأرضَ خَدّاً، حتى قامت بينَ يَدَيه وشَهِدَت لـه بالنُّبوَّة، ثم رَجَعَت إلى مَنبَتِـها، فآمَنَ الأعرابيُّ [1].

ومن ذلك : أنَّ النُّعمان الأنصاريَّ، ضُـرِبَ ضَـربةً فسَقَطَت عَينُه، فأخَذَها بيَـدِهِ، وجاءَ إلى النبيِّ ﷺ ، فردَّها إلى مكانها، فكانت أقوى عَينَيهِ، فتَفَلَ فيها، فكانت الباقيةُ تعتلُّ، وهي لا تعتلُّ [2].

---

(١) أخرجه الدارمي (١٦)، وابن حبان في «صحيحه» ١٤/ ٤٣٤ (٦٥٠٥)، وأبو يعلى (٥٦٦٢)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١٣٥٨٢) بإسناد رجاله ثقات، إلا أن أبا حاتم أعله في «العلل» ١/ ٢٩٣ بأن فيه انقطاعاً.

(٢) أخرجه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» ٣/ ٤٥٢، والطبراني في «المعجم الكبير» ١٩/ ٨ (١٢)، وأبو يعلى في «مسنده» ٣/ ١٢٠ (١٥٤٩)، وأبو نعيم الأصبهاني في «دلائل النبوة» ص١١٨ (١٢٦) من طرق عن عاصم بن عمر بن قتادة بن النعمان، عن أبيه، عن جده قتادة بن النعمان. والقصة عندهم لقتادة بن النعمان الأنصاري، لا للنعمان الأنصاري.

وأعله بعضهم بجهالة عمر بن قتادة لتفرد ابنه بالرواية عنه، لكن عمر هـذا ذكره ابن حبان في «الثقات»، والمتفرِّد عنه ابنه، وهو يروي عن أبيه قصة وقعت له، فلا يبعد تحسين مثل هذا لمثله.

ومن ذلك: أنَّ عليّاً رَمِدَت عينُه، فتَفَلَ فيها ﷺ، فلم تَرمَدْ بعدَ ذلك[1]. و دعا له بأن يَصرِفَ اللهُ عنه الحرَّ والبردَ، فكان[2] لباسُه في الصَّيف والشِّتاء واحداً.

ومن ذلك: أنه جلسَ لقَضاءِ الحاجةِ، فقالَ لنَخلَتَينِ مُتباعِدَتَينِ: «انضَمَّا» فانضَمَّتا[3].

ومن ذلك: ما رواه أبو سعيد الخُدْريُّ أنه كانَ يرعى راعٍ غَنَماً له، فوَثَبَ ذئبٌ إلى شاةٍ فانتَهَزها واختَطَفَها، فحالَ الراعي بينَ الذِّئبِ وبينَ الشَّاةِ، فقال الذِّئبُ للراعي: ألا تتقي اللهَ! تحولُ بيني وبينَ رزقٍ ساقَه[4] اللهُ إليَّ؟! فقال الراعي: العجبُ من الذِّئبِ، يمضي يُكلِّمُني بكلام الناس، فقال له الذِّئبُ: ألا أُحدِّثُك بأعجَبَ من ذلك، هذا رسولُ الله ﷺ بينَ الحَرَّتَينِ يُحدِّثُ الناسَ بأنباءِ ما سبقَ. الحديث[5].

---

(١) أخرجه البخاري (٣٠٠٩)، ومسلم (٢٤٠٦).

(٢) في النسخة (ص): وكان.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٣١٧٥٣)، وهنَّاد في «الزهد»٢/ ٦٢١ (١٣٣٨)، وأحمد في «المسند» ٤/ ١٧٢، والحاكم في «المستدرك»٢/ ٦٧٤، وأبو نعيم في «دلائل النبوة» ص٢١٩ (٣٠٤) من حديث يعلى بن مرة رضي الله عنه.

وأخرجه البزار ٤/ ٢٩١ (١٤٦٣)، والطبراني في «الكبير»١٠/ ٧٩ (١٠٠١٦)، وأبو نعيم في «دلائل النبوة» ص١٢٦ (١٣٥) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

وأخرجه ابن أبي شيبة (٣١٧٥٤)، ومسلم (٣٠١٤) ضمن حديث مطول، والطبراني في «الأوسط» ٩/ ٥٣ (٩١١٢)، من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

(٤) في النسخة (ص): تحول بين رزقي وبين ساقه ...

(٥) أخرجه بنحوه ابن حبان في «صحيحه» ١٤/ ٤١٨ (٦٤٩٤)، والحاكم في «المستدرك» =

ومن ذلك : إخبارُه عن الغُيوب، مثلُ إخبارِه أنَّ زينبَ أوَّلُ مَن تموتُ من أزواجه [1]، وذِكرِ مَقتَلِ عليٍّ [2] والحُسينِ [3]، ومُلكِ بني أُميَّةَ ، وهَدمِ

= ٤/ ٥١٤ بإسناد صحيح.

(١) وذلك في قوله ﷺ لأزواجه: «أسرعُكنَّ لحاقاً بي أطولُكنَّ يداً» قالت عائشةُ رضي الله عنها: فكانت أطولنا يداً زينب، لأنها كانت تعمل بيدها وتتصدق. أخرجه البخاري (١٤٢٠)، ومسلم (٢٤٥٢).

(٢) أخرجه البيهقي في «دلائل النبوة» ٦/ ٤٤٠ من حديث ثعلبة الحِمَّاني قال: سمعتُ عليّاً على المنبر وهو يقول: والله إنه لعهدُ النبي ﷺ إليَّ: أن الأمة ستغدرُ بك بعدي. وقال البيهقي : قال البخاري: ثعلبة بن يزيد الحمَّاني فيه نظر، لا يُتابَع على حديثه هذا.

ثم أخرجه البيهقي من طريق أخرى عن علي، وقال: إن صحَّ هذا، فيحتمل أن يكون المرادُ به ـ والله أعلم ـ خروجَ مَن خرج عليه في إمارته، ثم في قتله.

(٣) أخرجه أحمد ٦/ ٢٩٤ من حديث عائشة أوأم سلمة رضي الله عنهما.

وأخرجه ابن أبي شيبة (٣٨٥٢١)، والطبراني في «المعجم الكبير» (٢٨١٧) و(٢٨١٩ ـ ٢٨٢١)، والحاكم في «المستدرك» ٤/ ٣٩٨ ، والبيهقي في «دلائل النبوة» ٦/ ٤٦٨ ، من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

وأخرجه الطبراني (٢٨١٥) من حديث عائشة رضي الله عنها.

وأخرجه أحمد ١/ ٨٥، وأبو يعلى (٣٦٣)، والطبراني (٢٨١١) من حديث علي رضي الله عنه.

وأخرجه الحاكم في «المستدرك» ٣/ ١٧٦ ـ ١٧٧، والبيهقي ٦/ ٤٦٨ ـ ٤٦٩ من حديث أم الفضل بنت الحارث رضي الله عنها.

وأخرجه أحمد ٣/ ٢٤٢ و٢٦٥، والبيهقي ٦/ ٤٦٩ من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

وأخرجه البيهقي ٤/ ٤٧١ من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

وأخرجه الطبراني (٨٠٩٦) من حديث أبي أمامة رضي الله عنه.

والقدر المتفق عليه من هذه الأحاديث ـ وهو إخباره ﷺ بمقتل الحسين ـ صحيح بمجموعها، ثم ما في آحادها من الزيادة على ذلك، فيُنظر في إسناده.

الكعبةِ، ورجوعِ المُلكِ إلى بني العبَّاس، والإخبارِ عن تمزُّقِ مُلكِ الأكاسِرَةِ واستيلاءِ المسلمين عليهم [1].

ومن ذلك : أنه لـمَّا جاء وَفْدُ عبد القَيسِ، قال لـهم: «إنْ شِئتُم وَصَفتُم بلادَكم، وإنْ شِئتُم وَصَفْتها لكم»، فقالوا: صِفْها لنا نَزدَدْ [2] إيماناً، فوَصَفَها لـهم، فقالوا: لأنتَ أعلَمُ ببلادنا منَّا.

ومِن ذلك : إخبارُه ليلةَ الإسراءِ به من المسجدِ الحرامِ إلى المسجدِ الأقصى، عن أمورٍ رآها [3] في الطريق، وكان كما أخبَرَ [4].

ومن ذلك : خَبَرُه عن ذي الثدية، خرجَ مع الخوارج يومَ النَّهْرَوان، فلمَّا قَتَلَهم عليٌّ قال: اطلُبوهُ، فوجدوه، فخَرَّ ساجداً، وقال: إنّ يَدَه كالثَّدي، وعليها شَعَراتٌ كشاربِ السِّنَّور ايتوني بها، فنَصَبَها [5].

---

(١) وذلك في عدة أحاديث، منها حديث أبي هريرة عند البخاري (٣٠٢٨)، ومسلم (٢٩١٨).

(٢) في النسخة (ص): نزداد.

(٣) سقط من النسخة (ص) : رآها

(٤) في النسخة (ص) : أخبره . وانظر هذه الأخبار في «فتح الباري» ٧/ ١٩٩ ـ ٢٠٢.

(٥) أخرجه عبد الرزاق في «المصنف» ٣/ ٣٥٨ (٥٩٦٢)، وعبد الله بن أحمد في «السنة» ٢/ ٦٢٨ (١٤٩٧)، والخطيب في «تاريخ بغداد» ٨/ ٢٠٦ ، وأبو نعيم في «حلية الأولياء» ٧/ ٩٩ من طريق محمد بن قيس الهمداني، عن أبي موسى مالك بن الحارث الهمداني أن علياً قال يوم النهروان، وكان شهدها معه، ... فذكره. وأبو موسى الهمداني لم يذكروا في الرواة عنه غير محمد بن قيس.

وأخرجه عبد الله بن أحمد في «السنة» ٢/ ٦٢٨ ، (١٤٩٦) و(١٤٩٨) و(١٤٩٩) من طرق أخرى عن علي رضي الله عنه، وبمجموعها يتقوى الحديث.

ومن ذلك : أنه لـمَّا تُوُفِّيَ النَّجاشيُّ بالـحَبَشةِ قال عليه السلام: «إنَّ النَّجاشيَّ قد تُوُفِّيَ الساعةَ» فكان كما أخبَرَ [1].

ومن ذلك : أنه لـمَّا قُتِلَ زيدُ بنُ حارثةَ بمُؤتةَ، قال عليه السلامُ وهو بالـمدينة: «قُتِلَ زيدُ بنُ حارثةَ، وأخذَ الرَّايةَ جعفرٌ» ثم قال عليه السلام: «قُتِلَ جعفرٌ» وأمسَكَ ساعةً، ثم قال: «وأخذَ الرَّايةَ عبدُ الله بنُ رَوَاحةَ» فكان كما أخبَرَ [2].

ومن أعظمِ الآياتِ انشِقاقُ القَمَر [3].

واعلَم بأنَّ مُعجِزاتِه عليه السلام كثيرةٌ، وقد جمعَ الإمامُ أحمدُ البيهقيُّ رضي الله عنه فيه كتاباً مبسوطاً يبلغُ خمسَ مجلَّداتٍ [4]، فكيف يحتملُها هذا الـمعتقد!

ووجهُ الاستدلال بهذه الأحاديث : أنَّ آحادَها وإن كانت لا تُوجِبُ العِلمَ ، لكن ثبتَ من جُملةِ الأقاصيص الـمذكورة اختصاصُه عليه السلامُ بمُعجِزاتٍ وفنونٍ من خوارق العادات، وسبيلُ ذلك كسبيلِ جُودِ حاتم [5]، وفصاحةِ سَحْبان [6]، وشجاعةِ عليٍّ والزُّبيرِ، وفقهِ الشافعيِّ وأبي حنيفةَ

---

(١) أخرجه البخاري (١٢٤٥)، ومسلم (٩٥١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) في النسخة (ص) : أخبره . والحديث أخرجه البخاري (١٢٤٦) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري (٣٦٣٦)، ومسلم (٢٨٠٠) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٤) يقصد «دلائل النبوة» للإمام البيهقي .

(٥) هو حاتم الطائي، يُضرَب به المثل في الجود والكرم.

(٦) قال الميداني في «مجمع الأمثال»: «أخطَبُ من سَحْبانِ وائلٍ. وهو رجل من باهلة، وكان من خطبائها وشُعرائها». وقد سقطت من النسخة (ص) كلمة: سحبان.

رضي الله عنه ، وكما ثبت ذلك تواتراً ثبتَ ادِّعاؤُه [1] النُّبوَّةَ والاحتجاجُ بهذه الآيات، وثبت أنها لم تُعارَضْ، إذ لو عُورِضَت لاشتَهَرَت كما قدَّمناه، فهذا تمـامُ القول في هذا الباب. وبالله التوفيق.

---

(١) في النسخة (ص) : ادعاء .

الباب الثالث
في أحكام الأنبياء عليهم السَّلامُ

اعلَم أنَّه يـجب عِصمةُ الأنبياء، عن الصَّغائر والكبائر، بما يتعلَّقُ بالتبليغ وأمور الدِّين.

والدليلُ عليه إجماعُ الأُمَّةِ، بأنَّ كلَّ ما نقِل مِن أفعالِه وأقوالِه صوابٌ وحقٌّ، وكانوا يـحتجُّونَ في الزَّمَنِ السالِفِ بأفعالِه، حتى وقعَ الاختِلافُ بينهم في أنَّ أفعالَه دليلٌ، على وجوبِ مِثلِها على الغير، أو على أنه من قَبيل السُّنَن، وذلك قاطعٌ في أنه ليس يَصدُرُ عنه الذَّنبُ، لا من الصَّغائر ولا من الكبائر [1]، ولأنه لو باشَرَ الصَّغيرةَ مع العِلمِ بكونها صغيرةً، والأُمَّةُ مأمورون بالتأسِّي به عليه السَّلام، لَزِمَ منه أن يكونوا مأمورينَ بِفِعلِ المعصيةِ، وذلك غيرُ جائز.

والقاضي منعَ مِن صدور معصيةٍ عن الأنبياء، تُوجِبُ إلحاقَهم بالسَّفَلِ، والخروجَ عن المروءة، نحو السَّرقة والقتل والاشتغال بالهَزْل المُفرِط، والتلهِّي المُجاوِز للحدِّ، وتمسَّكَ فيه بإجماع الأمة.

وأما الصغائر؛ فقد مالَ إلى جواز صدورها، مُحتجّاً بقولِه تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ١٢١﴾ [طه: ١٢١]، وقصَّةِ داود وما صدرَ عنه

---

(١) في النسخة (ص): لا الصغائر ولا الكبائر.

من التزوُّج بزوجة أوريا [1]، وقصَّةِ يوسف وهو قولُه تعالى: ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ ﴾ [يوسف:٢٤]، وقولُه تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝١ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ [الفتح: ١].

وكان الإمامُ السَّعيدُ والدي رضي الله عنه من أشدِّ الناس إنكاراً على ذلك، وقد صنَّفَ فيه كتباً مبسوطةً .

والذي ينبغي للمُحصِّل أن يعتمده [2] أنَّ كلَّ ذلك: إما أن يكون واقعاً قبلَ النُّبوَّة، أو كان تَـرْكاً للأولى، أو كان نسياناً، أو كان محمولاً على ذُنوب أُمَّتِه، وذلك مبسوطٌ في الكتب [3].

---

(١) بيَّنَ العلامة السيد عبد الله بن الصِّدِّيق الغماري رحمه الله تعالى في رسالته «قصة داود عليه السلام» أو «القول المحمود في شرح قصة داود» بطلان هذه القصة وأنها مأخوذة من الإسرائيليات.

(٢) في النسخة (ص) : يعقده .

(٣) وهذا الجواب الدقيق من الإمام الرازي تُـحَلُّ به جميع ظواهر النصوص التي توهم صدور المعصية عن الأنبياء عليهم السلام ويمكن أن نمثل لكلامه بالآتي :

أولاً : أن يكون واقعاً قبل النبوة، مثاله قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ۝١٢١﴾ [طه: ١٢١].

ثانياً: أن يكون تركاً للأولى، مثاله قوله تعالى: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١﴾ [عبس : ١].

ثالثاً: أن يكون نسياناً، مثاله قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ۝١٢١﴾ [طه: ١٢١] يمكن أن يكون جواباً ثانياً عن هذه الآية، وذلك لقوله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ۝١١٥﴾ [طه : ١١٥].

رابعاً: أن يكون محمولاً على ذنوب أمته، مثاله قوله تعالى : ﴿ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح : ٢] .

وأما السَّهوُ والنِّسيانُ، فمما يتعلَّقُ بتبليغ الشرائع، فالأقربُ أنَّ ذلك لا يجوز، لأنَّ المُعجِزةَ دلَّتْ على صِدقِهم في إخبارهم عن الله، فلو وقعَ منه بالسَّهو شيءٌ باطلٌ، لكان ذلك مُبطِلاً جهةَ دلالةِ المُعجِزةِ على الصِّدق.

وأما ما يُروى أنه عليه السلام صلَّى صلاةَ الظُّهر، وتحلَّلَ عن ركعَتَين سَهواً [1]، فذلك خبرُ آحادٍ لا يُفيدُ العِلمَ، وأيضاً فقد قيل إنه كان مأموراً بالتشبُّه بمَن يُنسَّى ليُشرِّعَ لهم كيفيَّةَ العمل في ذلك.

وأما الأمراضُ القَبيحةُ، وأن يكون كافراً قبلَ النُّبوَّةِ، أو كان مُرتكباً للكبيرة [2]، فكلُّ ذلك عندنا جائزٌ عقلاً، إلا أنه مُمتنعٌ بالإجماع [3]، فهذا تمامُ القول في هذا الباب. والله أعلم.

---

(١) انظر في هذا حديث أبي هريرة المعروف بحديث ذي اليدين عند البخاري (٤٨٢)، ومسلم (٥٧٣).

(٢) قال الإمام التفتازاني في «شرح المقاصد» جـ٥ص٥١ ما نصه: «والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقاً، والصغائر عمداً لا سهواً، لكن لا يُصِرُّون ولا يُقرُّونَ، بل يُنبَّهون فينتبهون ...».

(٣) في النسخة (ب): للإجماع.




السَّمعيَّات



الفنُّ الخامسُ
في السَّمعيَّات[1]

ولنَقتَصِرْ منه على بيان حالِ الإنسان بعدَ الموت، فإنَّ سائرَ ما قيلَ في هذا الباب، من الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكَر، والتَّوبة، والتكفير والتفسيق، والإمامة، كلُّ ذلك مما يتعلَّق بالفقهيَّات.

اعلَم أنَّ أكثرَ العقلاء[2] قد اتفقوا على أنَّ الإنسان مُعادٌ بعدَ الموت، إلا أنَّهم اختلفوا في كيفيَّته[3]، وحاصِلُ الخلافِ فيه يرجعُ إلى ثلاثِ مقالاتٍ:

---

(١) زاد على هامش النسخة (ب): ومنها المعاد.

(٢) في النسخة (ب): العلماء.

(٣) قال الدكتور علي أرسلان في كتابه العظيم «البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة» ما نصه ص٨٠: «اختلاف آرائهم في كيفية إعادة الجسم إلى الحياة ... والمشهور أنهم فريقان في هذه المسألة:

الفريق الأول: وهم الجمهور، منهم الأشاعرة ومشايخ المعتزلة يقول: إنها عن عدم، أي: إنه تعالى يعدم الذوات والأجزاء، بحيث تفنى ثم يعيدها يوم البعث إلى الوجود والحياة مرة أخرى، بإيجاد بعد الفناء والعدم، لأن إعادة المعدوم جائزة عندهم.

الفريق الثاني: وهم بعض الكرامية، وبقية المعتزلة كأبي الحسين البصري، ومحمود الخوارزمي فإنهم قالوا: إنها عن تفريق. أي: إنه تعالى لا يعدم الأجزاء إعداماً، بل يُفرقها ويزيل التأليف عنها، ثم يركبها يوم البعث ...».

فقال أكثرُ أهل الشَّرائع: الـمُعادُ : هو البَدَنُ الـمحسوسُ الـمُشاهَدُ، وهؤلاء قد اختلفوا أيضاً:

فمنهم مَن زعمَ أنَّ الله يُعدِمُها، ثم يُعيدُها بأعيانها بعدَ العَدَم، ومنهم مَن أحالَ القول بذلك، وفسَّرَ الإعادةَ بجَمْعِ أجزاء الإنسان على الـهيئة التي كان عليها مدَّةَ حياته، بعد أن صارت مُتفرِّقةً بالموت.

ومن الناس مَن أثبتَ الـمَعادَ للرُّوح فقط [1]، وزعمَ أنَّ حقيقةَ الإنسان ليس هو هذه الأجزاءَ الـمحسوسةَ، بل حقيقةُ الإنسان جوهرٌ قائمٌ بنفسه غيرُ متحيِّز ولا في مكان، وهو مُدرِكٌ لذاته [2] دائماً، وللأمور الكليَّة إذا استعدَّ لـها، ومادام هذا الرُّوحُ متعلِّقاً [3] بالبَدَن، ومُتصرِّفاً فيه كان [4]

---

(١) الذي عليه كثير من علماء الإسلام أن البعث جسماني وروحاني معاً، وعلى هذا المذهب كالحليمي والكعبي والغزالي وأبي قاسم الراغب الأصفهاني، والقاضي أبي زيد الدبوسي ومعمر بن عباس والعلمي من قدماء المعتزلة، وجمهور من متأخري الإمامية، وكثير من الصوفية .اهـ بتصرف من كتاب «البعث والخلود».

وقال الإمام التفتازاني في «شرح المقاصد» جـ٥ ص٨٨ ما نصه: «اختلف الناس في المعاد، فنفاه الطبيعيون ذهاباً إلى أن الإنسان هو هذا الهيكل المحسوس، الذي يفنى بصورته وأعراضه فلا يُعاد، وتوقف جالينوس لتردُّده في أن النفس هو المزاج أم جوهر باقٍ، وأثبته الحكماء والمليُّون، إلا أنه عند الحكماء روحاني فقط، وعند جمهور المسلمين جسماني فقط، بناء على أن الروح جسم لطيف، وعند المحققين منهم كالغزالي و الحليمي ... روحاني وجسماني ذهاباً إلى تجرد النفس ...».

(٢) في النسخة (ص): لذاتها .

(٣) في النسخة (ص): متعلِّقة .

(٤) في النسخة (ص): وكان .

البَدَنُ حيّاً والحواسُّ سليمةً، ومتى انقَطَعَت هذه العلاقةُ فسدَ البَدَنُ بالموت، وبقيت النفسُ بعدَ فساد البَدَن.

ثم إنَّ هذا الجوهرَ، إن كان كاملاً [1] لأجل حصول ما يليقُ به [2] من الكمالات، وهو إدراكُ الأشياء على ما هي عليها كانت لها غايةُ السعادة، وإن اعتقدَ [3] الأمورَ على خلافِ ما هي عليها، كان دائماً محجوباً عما هو معشوقُه، وهو معرفةُ الله وملائكتِه، فيكون دائماً مُتألِّماً، وهذه هي الشَّقاوة العظمى.

وأما النُّفوس التي لم تُحصِّلِ العلومَ ولا أضدادَها، كأرواح البُلْه والعوامِّ؛ فقد قال أبو نصر الفارابي [4]: إنها تنعدم.

---

(١) في النسخة (ص): الجواهر إن كانت كاملة.

(٢) في النسخة (ص): ما يليق بها .

(٣) في النسخة (ص): الأعتقد .

(٤) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي التركي، الحكيم المشهور، صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم، وهو أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه، والرئيس أبو علي ابن سينا بكتبه تخرج، وبكلامه انتفع في تصانيفه. وكان رجلاً تركياً ولد في بلده ونشأ بها ثم خرج من بلده وتنقلت به الأسفار إلى أن وصل إلى بغداد، وهو يعرف اللسان التركي وعدة لغات غير العربي، فشرع في اللسان العربي فتعلمه وأتقنه غاية الإتقان، ثم اشتغل بعلوم الحكمة.

توفي في سنة(٣٣٩هـ) بدمشق، وصلى عليه سيف الدولة في أربعة من خواصه، وقد ناهز ثمانين سنة، ودفن بظاهر دمشق خارج باب الصغير. انظر وفيات الأعيان ٥/ ١٥٣.

وقال ابنُ سينا [1] : إنها تبقى ويتعلَّق ببعض الأجرام السَّماوية، ويتخذُها إلـهاً لتخيُّلات النِّعَم والنِّقَم الموعودة لـه في الدنيا، فالسعيدُ منهم يتخيل الأطعمة الشَّهيَّة والأغذية اللطيفة ويلتذُّ بها، والشقيُّ منهم يتخيَّل النار العظيمة والبرد العظيم، ويتألَّـمُ منها.

والمذهبُ الثالثُ قولُ مَن يقولُ: بإعادةُ الرُّوح والبَدَن جميعاً، وهو مذهب الجمهور من النصارى، وقالوا : إن للنفس لذَّاتٍ تليقُ بها، وللبدن [2] لذَّاتٍ تليقُ به، فواجبٌ في الحكمة الإلـهية إعادتُـهما جميعاً، لينالَ كلُّ واحد منهما من اللذَّات، بقَدرِ ما نال من الـمشقَّات.

وذهبت التناسخيَّةُ إلى أن النَّفسَ متى فارَقَت البَدَنَ، وهي غيـرُ كاملةٍ، فواجبٌ في الحكمة الإلـهية ردُّها إلى بَدَنٍ آخَرَ، لتشتغلَ بتحصيل الكمالات، وتكتسبَ الـمعارفَ النَّفسيَّـة.

وههنا مذاهبُ أُخَرُ ذكرناها في رسالة مفردة.

وإذا أحطتَ بما ذكرناه فاعلَم أنا نُرتِّبُ هذا البابَ على فَصلَين:

أحدهما: في حقيقة الإنسان وإبطال مذهب الفلاسفة فيه .

والثاني: في إقامة الدلالة على صحة إعادة [3] المعدوم.

---

(١) الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا الحكيم المشهور؛ كان أبوه من أهل بلخ، ثم انتقلوا إلى بخارى، وتنقل الرئيس بعد ذلك في البلاد، واشتغل بالعلوم وحصل الفنون ، ولما بلغ عشر سنين من عمره، كان قد أتقن علم القرآن العزيز والأدب، وحفظ أشياء من أصول الدِّين وحساب الهندسة والجبر والمقابلة، وكانت ولادته في سنة (٣٧٠هـ)، وتوفي بهمذان سنة(٤٢٨هـ) ودفن بها. وفيات الأعيان٢/ ١٥٧ .

(٢) في النسخة (ص) : لينال .

(٣) في النسخة (ص) : اعتقاده .

الفصل الأول

في حقيقة الإنسان وإبطال مذهب الفلاسفة[1]

اعلَم أنا قد دَلَّلنا في باب حدوث العالَم على انحصارِ الـمُمكِناتِ في الأجرام والقائم بالأجرام، والذي يختصُّ به هذا الفصلُ أن نقول:

لو كان حقيقةُ الإنسان جوهراً قائماً بنفسه غيرَ مُتحيِّز، لَوَجَبَ أن يكونَ ذاتُه دائماً مُدرِكاً لذاته، كما أنَّ عندهم: لـمَّا كان الإلهُ مُجرَّداً عن المادَّة، لا جَرَمَ وجَبَ أن يكونَ دائماً مُدرِكاً لذاته، وإذا أدرَكَ الذاتَ لا بدَّ وأن يُدرِكَ لوازمَ الذات، ومن جُملَتِها أنه غيرُ مُتحيِّز، فوَجَبَ أن[2] يضطرَّ كلُّ أحدٍ إلى العلم بأنَّ ما هو حقيقتُه غيرُ متحيِّزة.

واعلَم أنَّ شُبَهَهم في هذا الباب كثيرةٌ، ذكرناها في رسالة «المعاد»، ولنذكر ههنا بعضَ ما عوَّلوا عليه:

فمنها أن قالوا: العلمُ الـمُتعلِّق بالأمور الغير الـمُنقَسِمةِ، مثل أنَّ الله واحدٌ وغنيٌّ، لا يخلو: إما أن يصحَّ عليه القِسمةُ أو لا يصحَّ، فإن صحَّ: فإما أن يتعلَّقَ بعضُه بجُملةِ ما تعلَّقَ به كلُّه، أو بعض ما تعلَّقَ به كلُّه، أو

(١) أضفنا هذا العنوان بياناً لمحتوى هذا الفصل.

(٢) في النسخة (ص): أنه .

لا يتعلَّقُ بشيءٍ من ذلك المعلوم أصلاً.

ومحالٌ أن لا يتعلَّقَ بشيء من ذلك المعلوم أصلاً، لأنه لو لم يتعلَّق كلُّ واحد من جُزءَيهِ بشيءٍ من المعلوم، وليس الكلُّ إلا مجموعَ الأجزاء، وجَبَ أن لا يكون للكلِّ [١] تعلُّقٌ بذلك المعلوم، فلا يكون العالِمُ بالشيء عالِماً به، وذلك محالٌ.

ومحالٌ أيضاً أن يتعلَّق ببعضِ المعلوم، إذ ليس لهذا المعلوم بعضٌ [٢].

ومحالٌ أيضاً أن يتعلَّق بكلِّه، لأن الكلَّ لا يُساوي البعضَ، فثبت أنَّ العِلمَ بالمعلومات الغير المنقسمة غيرُ مُنقَسِم [٣].

وإذا لم يكن العِلمُ قابلاً للقِسمةِ؛ استحالَ حُلولُه في الجسم، إذِ الجسمُ أبداً منقسمٌ، والحالُّ في المُنقسم منقسمٌ.

والدليلُ على انقسام الجسم أبداً أنَّ أيَّ [٤] جزءٍ يُفرَضُ فإنه يصحُّ وقوعُه بين جُزءَينِ آخَرَين، ومعلومٌ أنه لا يُلاقي أحدَ طَرَفَيهِ بعينِ ما لاقى به الطَّرَفَ الآخر، وإلا كانت المُلاقاةُ بالآخر [٥]، فيكونُ كلُّ جزءٍ منهما مُداخِلاً في الغير، فيكون مقدارُ الواحدِ مقدارَ الكُلِّ، ومقدارُ الكلِّ مُنقسمٌ، فيلزمُ أن يكونَ مقدارُ الواحد أيضاً منقسماً، فوجَبَ أن يكونَ بغيره، ويلزم منه انقِسام الأجزاء جميعاً.

---

(١) في النسخة (ب): الكل .

(٢) سقط من النسخة (ب) من قوله: «ومحال أيضاً» إلى قوله : «المعلوم بعض».

(٣) في النسخة (ص): منقسمة .

(٤) بياض في النسخة (ص) مكان كلمة «أي» .

(٥) غير واضحة في النسختين ، وقدرناها كما هو مثبت .

ولأنا إذا فَرَضْنا أربعةَ أجزاءٍ متماسَّة ، وفَرَضْنا فوقَ أحدِ طَرَفَيهِ جُزءاً، وتحتَ الطَّرَفِ الثاني جُزءاً، وفَرَضْنا أنه ابتَدَأَ كلُّ واحد منهما بالحركة دفعةً واحدةً، وتحرَّكا حركةً مُتساويةً في السُّرعة والبُطء، حتى بلغَ كلُّ واحدٍ منهما آخِرَ الخطِّ، فلا بدَّ أن يتسامتا، ولا يحصلُ التسامُتُ إلا على مُتَّصل الثاني والثالث، ويلزمُ منه تجزئةُ ذلك الجزء مع الجُزءَين اللذَين سامَتَ مُتَّصِلَهما.

ومما احتجُّوا به في إثبات النفس الناطقة أن قالوا: الإنسانُ قادرٌ على معرفة ما لا يتناهى من المعلومات، والجسمُ لا يقوى على أفعالٍ غيرِ مُتناهيةٍ، لأن نصفَه أيضاً لا يقدرُ على أفعالٍ غيرِ مُتناهية، لاستحالة أن تُساويَ قوةُ الجزء قوةَ الكلِّ، وإذا لم يقدر نصفُه إلا على أفعالٍ متناهيةٍ[1]، فوجَبَ أن يكون مقدورُ الكلِّ متناهياً، لأن المتناهيَ إذا ضُمَّ إلى المتناهي يكون الكُلُّ متناهياً، والإنسانُ قادرٌ على معرفة ما لا نهايةَ له، فهو إذن ليس بجسم.

ومما احتجُّوا به، وهو أنه لو كان محلُّ العلم هو أجزاء بَدَن الإنسان[2]، لَـمَا امتَنَعَ أن يوجدَ العِلمُ في جُزءٍ والجهلُ في جُزءٍ آخَرَ، حتى يكون الشخصُ الواحدُ عالماً جاهلاً بشيءٍ واحدٍ في آنٍ واحدٍ[3]، وذلك محالٌ.

ومما احتجُّوا به أن قالوا: الإنسانُ يُدرِكُ نفسَه مع الذُّهول عن الأجزاء

---

(١) سقط من النسخة (ب) من قوله: «لاستحالة» إلى قوله : «متناهية» .

(٢) في النسخة (ب): البدن .

(٣) بياض في النسخة (ص): مكان عبارة «آن واحد» .

البَدَنيَّة ظاهراً وباطناً، فلا بدَّ وأن تكون الحقيقةُ المعلومةُ غيرَ الأجزاء البَدَنيَّة المجهولة.

وربما يقولون: إنَّ أجزاءَ بَدَنِ الإنسان في التحلُّل والتبدُّل دائماً، مع بقاء ذلك الإنسان بعَينِه، فعُلِمَ أن حقيقةَ المحفوظ [1] غيرُ أجزائه المُتبدِّلة له .

والجوابُ عمَّا تمسَّكوا به أولاً أن نقول: دعواكم بأنَّ العِلمَ الذي لا يجوز عليه القِسمةُ يستحيلُ حُلولُه في المُنقسم، مُسَلَّمٌ، لكن دعواكم بأنَّ الجسمَ دائماً منقسمٌ [2]، ممنوعٌ، بل الجسمُ ينتهي بالقِسمةِ إلى حدٍّ لا يقبلُ القِسمةَ، والدليل عليه [3] وهو أنه لو كانت الحركةُ تنتهي بالقِسمةِ إلى حدٍّ يقبلُ القِسمةَ لانتهى الجسمُ بالقِسمة إلى حدٍّ [4] لا يقبلُ القِسمةَ، والأولُ واجبٌ والثاني واجبٌ.

وبيانُ المقدِّمة الأولى من وجهين:

الأول: وهو أنَّ الحركةَ لها وجودٌ في نفسها وراءَ الوجود الذِّهنيِّ [5]، إذ لو لم يكن كذلك لَـمَا كان الجسمُ [6] في نفسه مُتحرِّكاً، ولأنَّ كلَّ ما يُحكَمُ عليه بأنه ماضٍ ومُستَقبَلٌ، فلا بدَّ وأن يكون لها وجودٌ، إذ لو لم يكن لها

---

(١) في النسخة (ص): المحفوظة.

(٢) في النسخة (ب): ينقسم.

(٣) في النسخة (ب): ولا دليل عليه .

(٤) من قوله: «يقبل القسمة» إلى قوله: «إلى حد» سقط من النسخة (ب).

(٥) في النسخة (ص): في الذهن .

(٦) في النسخة (ص): يكون .

وجودٌ أصلاً، لَـمَا صحَّ أن يُحكَمَ عليها بالمُضيِّ [1] والاستِقبال، والموجودُ من الحركة إن كان قابلاً للقِسمة فلا يخلو: إما أن تحصلَ أجزاؤُه في المُتحرِّك، وهو في حدٍّ واحدٍ من حدود المسافة أو في حدَّين.

والأولُ محالٌ لأنه يلزمُ اجتماعُ المُتماثِلَين، ولأنه يلزمُ أن لا يكون أجزاءُ الحركة مُنقضيةً، وذلك يُوجِبُ قَلبَ حقيقتها.

والثاني أيضاً محالٌ، لأنه يُوجِبُ حصولَ الجسم الواحد في الآنِ الواحدِ في جهتين، وذلك محالٌ.

فإذن : الموجودُ من الحركة غيرُ قابلٍ للقِسمةِ، ثم إنِ استَمَرَّ وجودُ الجسم في ذلك الحدِّ من المسافة فقد صار ساكناً، وإن لم يستمرَّ فقد حصلَ عَقيبَه شيءٌ آخَرُ وهو غيرُ مُنقَسِم، وهكذا إلى آخر المسافة، فثبتَ تركُّبُ الحركات من أجزاءٍ غيرِ مُتجزِّئةٍ.

الثاني: وهو أنَّ الآنَ عندهم غيرُ منقسم، وهو الفاصلُ بين الماضي والمستقبل، فلا بدَّ وأن يُطابِقَ شيئاً غيرَ مُنقَسِم من الحركة، وهو ما يكون فاصلاً بين الحركة الماضية [2] والمستقبلة، ولا يخلو ابتداءُ انعدامِ ذلك الذي هو فاصلٌ بين الماضي والمستقبل: إما أن يكون دفعةً أو قليلاً قليلاً، ومحالٌ أن يكون ابتداءُ عَدَمه قليلاً قليلاً، لأنَّ كلَّ ما يكون قليلاً قليلاً فله طرفان وواسطة، وإذا ابتَدَأ بالعَدَم فلا يكونُ بعدَه مُبتَدَأُ العَدَم [3]، فإذن

---

(١) في النسخة (ص): بالماضي.

(٢) في النسخة (ص): الماضي.

(٣) في النسخة (ب): مبتدأ للعدم.

ابتداءُ عَدَمِه دفعةً، ولا يجوز أن يكونَ آنُ وجوده هو بعَينه آنَ ابتداءِ عَدَمِه، فلا بدَّ وأن يكون آناً آخَرَ متصلاً بآنِ وجودِه، ويُنقَلُ الكلام إلى عَدَم الآنِ الثاني، فيقع في الآنِ الثالث، ويلزمُ منه تركُّبُ الزَّمان بأَسْرِه والحركةُ بأَسْرِها من أمور غيرِ منقسمة.

وبيانُ المقدِّمة الثانية هو أن ما يُقطَعُ من المسافة بالجزء الذي لا يتجزَّأ من الحركة: إن كان مُنقسماً فقَطعُ نصفه: إما أن يكونَ بحركةٍ مُساويةٍ لحركةِ قَطعِ كلِّه، أو أعظَمَ، أو أقصَرَ.

والأولُ والثاني محالٌ لاستحالة أن يُساوِيَ الكلُّ بعضَه أو يَقصُرَ عنه، فإذن الحركةُ التي بها نقطعُ نصفَه أقصَرُ من التي نقطعُ بها كلَّه، وقد فرضنا أنها غيرُ قابلةٍ للقِسمة، فإذن ما يُقطَعُ من المسافة بالحركة التي لا تتجزَّأ غيرُ قابلٍ للقِسمة، فثبتَ وجودُ الجزء الذي لا يتجزَّأ.

وأما قولُهم بأنَّ الجزءَ الواقعَ بين الجُزءَين، لا بدَّ وأن ينقسم.

قلنا: لاشكَّ أنَّ لأيِّ جسم قدرٌ فإنه، يُلاقي بأحد طَرَفَيه غيرَ ما يُلاقيهِ بالطَّرَف الثاني، فلا بدَّ وأن يوجدَ في نفس ذلك الجسم كثرةٌ بالفِعلِ، لأنه يستحيلُ أن يكونَ الطرفُ الذي لاقى جسماً، هو بعَينه الطرفَ الذي لم يُلاقِه.

فإن قالوا بأنَّ المُلاقاةَ واقعةٌ بالسُّطوح، والسُّطوحُ ممتازة بعضها عن البعض بالفِعلِ.

فنقول: لا بدَّ وأن يكون محلُّ السَّطحِ المُعيَّن ممتازاً عن محل السَّطح الثاني امتيازاً بالفِعلِ.

وإذا ثبتَ أنه لا بدَّ من وقوعِ كثرة بالفِعلِ في الجسم، فنقول: إنَّ أحدَ النِّصفَينِ لا بدَّ وأن يكونَ مُلاقياً للنِّصفِ الثاني بأَحَدِ وَجهَيهِ دونَ الثاني، فيتنصَّفُ ذلك النِّصفُ أيضاً، وهكذا ينجرُّ الكلامُ في كلِّ جزء، إذ لا جزءَ إلا يُلاقي بأحدِ وَجهَيـهِ شيئاً دونَ ما لاقاه الطرفُ الثاني، ويلزمُ منه أن يكونَ في الجسم كثرةٌ غيرُ متناهية بالفِعلِ، وهذا أيضاً محالٌ، لأن الكثرةَ عبارةٌ عن تكرر الواحد، فما لم يوجد فيه الواحدُ لم توجد فيه الكثرةُ، لكن ما ذكروه ينفي وجودَ شيء واحد في الجسم كما ذكرناه، فإذن يلزمُ منه طرفا النَّقيض وهو وجودُ الواحد ونفيُه، وذلك محالٌ، فعَلِمْنا اشتمالَ هذا القياس على مقدِّمة فاسدة، وقد ثبت أن قولنا: إن كان مُلاقياً لِمَا على أحدِ طرفيه بعَين ما به لاقى الطرفَ الثاني، لَزِمَ التداخُلُ وأن لا يتعاظَمَ مقدارُ الجسم بكثرته [1]، كلامٌ حقٌّ.

والمقدِّمة الثانية وهو أنه وإن كان ملاقاتُه لأحد الطرفين بغير ما به لاقى ما على الطرف الثاني؛ لزمَ منه طرفا النَّقيض، فعلمنا بأن القولَ بأن الجوهرَ الوَسْطاني مُـماسٌّ [2] للطرفين كلامٌ باطلٌ، وأن الحقَّ ما ذكره شيخنا أبو الحسن أنَّ كلَّ جوهر مختصٌّ بحيِّزِ نفسِه لـمعنى قائم به، وأنَّ حالَـه عند الانفراد كحالـه عند انضِمـام غيـرِه إليه، فإنْ خلقَ اللهُ تعالى في الـجوهَرَين كَونَيـنِ في حيِّزَين ليس بينهما حيِّزٌ ثالثٌ، يُقال: تـماسَّـا وتـجاوَرَا.

---

(١) في النسخة (ص): بكثرتها.

(٢) في النسخة (ص): بأولى.

وإنْ خلقَ الكَونَين في حيِّزَين بينهما حيِّزٌ فارغٌ، يُقالُ: افتَرَقا وتباعَدَا، وما عدا ذلك فكلُّه وهمٌ فاسدٌ وخيالٌ كاذبٌ، كما أن الخلاءَ الذي يتصوَّره الوهمُ خارجَ العالم وهمٌ كاذبٌ، والزمانَ المخيَّلَ قبلَ الحوادث خيالٌ فاسدٌ.

وبه نُجيبُ عن الشُّبهة الثانية: أنَّ مُسامَتَةَ الجوهرِ الفَرْدِ متصل الجوهَرَينِ [1] لا يزيدُ على مُلاقاة جوهر الجوهَرَين، وقد بيَّنَّا أنه يلزمُ منه ما قالوه.

فقد ثبت وجودُ الجوهرِ الفَرْدِ، وتبيَّنَ أنه لا يلزمُ من حُلول العلم في المُتحيِّز انقسامُه، ثم [2] إنَّ أصل الشبهة ينتقضُ عليهم بالنُّقطة الواحدة والآنِ، فإنها معانٍ غيرُ منقسمة مع أنها حالَّةٌ في الجسم أو فيما يحلُّ في الجسم، وذلك مما لا محيصَ عنه.

وأما قولُهم بأنَّ الإنسانَ قادرٌ على إدراك معانٍ لا نهايةَ لها، والجسمُ لا يقدرُ على ذلك.

فالجواب عنه: أنا لا نُسلِّمُ أنَّ الإنسانَ قادرٌ على إدراكِ معانٍ لا نهايةَ لها، بل كلُّ ما يعلمُه فهو مُتناهٍ، وكلُّ ما يُمكِنُه أن يزيدَ عليه فهو أيضاً مُتناهٍ، فالكلُّ كيف [3] يكونُ غير مُتناهٍ، نعم يُمكِنُه أن يعرفَ معنى اللانهاية، فذلك أمرٌ واحدٌ، لا أنه في نفسه عددٌ غيرُ مُتناهٍ.

ثم إنْ ساعدناهم على أنَّ المعارفَ التي يقوى الإنسانُ عليها غيرُ

---

(١) في النسخة (ص): جوهرين.

(٢) سقط من النسخة (ص): ثم.

(٣) في النسخة (ص): غير. والصواب ما أثبتناه.

مُتناهية، فلِمَ لا يجوزُ أن يكون جسماً ؟ وما ذكروه فهو بناءً على نفي الجوهر الفَرْد، وقد أثبتناه، ولأن عندَهم النفسَ الفَلَكيَّ قوةٌ جسمانيةٌ، مع أنه المبدأ القريبُ لحركاته [1] الغير مُتناهية عندهم، وهذه مناقضةٌ عظيمةٌ.

وقولُهم: لو كان محلُّ العِلمِ هو أجزاء البَدَن [2] لَـمَا امتَنَعَ أن يوجدَ العِلمُ في جُزء، والجهلُ في جزء آخَرَ.

فالجوابُ عنه: أنَّ هذا باطل [3] بالشَّهوة والنَّفرة في حقِّ البهائم، فإنَّ محلَّها هو الجسم، ولا يلزم منه صحَّةُ اجتماع الشَّهوة والنَّفرة في البهيمة، كذلك ههنا، ولأن ما ألزمونا فهو جائزٌ على أصلنا.

وقولُهم: كيف يكونُ الإنسانُ الواحدُ عالـماً جاهلاً؟

قلنا: ليس الإنسانُ شيئاً وراءَ هذه الأجزاء، وأيُّ استحالةٍ في أن يـجدَ بعضُ الأجزاء نفسَه عالـماً بشيءٍ دون ما عداه.

وقولُهم: إن الإنسانَ يُدرِكُ حقيقتَه مع ذُهولٍ عن أجزائه.

فنقول : يلزمُكم أن تكون للبهائم [4] أنفُسٌ ناطقةٌ، لأنها تُدرِكُ ذواتـها مع غفلتها عن أجزائها البَدَنية، ظاهراً وباطناً.

وبهذا يَبطُلُ قولُهم: الأجزاءُ البَدَنيةُ دائماً في التحلُّل والزَّوال مع بقاء الشخص بعَينه، فإنَّ هذا المعنى موجودٌ في البهائم، مع أنه ليس لـها أنفسٌ ناطقةٌ، فكذلك ههنا.

---

(١) في النسخة (ص): بحركاته .

(٢) في النسخة (ص): مع العلم الجزء .

(٣) في النسخة (ب): يبطل.

(٤) في النسخة (ص): البهائم .

ثم التحقيقُ فيه، وهو أنَّ في بَدَن الإنسان أجزاءً أصليَّةً، لا تزولُ ولا تتبدَّلُ ،وهو حقيقة الإنسان، ولهذا نرى آثارَ القُروحِ باقيةً مستمرةً مع الإنسان؛ ولو لم تكن أكثرُ الأجزاء محفوظةً فيه لَـمَا بقِيَ آثارُ القَروح، وعِلمُ الإنسان بنفسه هو عِلمُه بتلك الأجزاء، لا من حيثُ شكلُها وهيئتُها، بل من حيثُ كونُها فاعلةً مُتصرِّفةً، ويُشبِهُ أن يكون هذا هو الرُّوحَ المعنيَّ بقوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ [الإسراء: ٨٥]، وهذا القدرُ كافٍ في إثبات النفس الناطقة.

ثم إنْ سلَّمنا لهم ذلك جدلاً، لكن لا نُسلِّمُ أنَّ العِلمَ والجهلَ سببُ السَّعادة والشَّقاوة، لأنه كان ينبغي أن يجدَ العالِمُ حالةَ حياته اللذَّةَ العظيمةَ، والجاهلُ [1] حالةَ حياته الألَمَ العظيمَ، الذي جعله من أعظم اللذَّات والآلام الجسمانية.

وعذرُهم عنه بأنَّ استغراق النفس بتدبير البَدَن مانعٌ لها من إدراك تلك الآلام واللذَّات عذرٌ باطلٌ، لأن عندهم اللذَّاتِ والآلامَ الرُّوحانيَّتَين [2] أعظمُ من اللذَّات والآلام الجسمانيَّتَين، فكيف انتَهَضَت اللذَّةُ اليسيرةُ والألمُ الضعيفُ مانعةً من اللذَّةِ العظيمة والألمِ العظيم[3]، ولأن إدراكَ النفس اللذَّاتِ والآلامَ النفسانيَّةَ لذاتِها، وإدراكَها اللذَّاتِ والآلامَ الجسمانيَّةَ ثبت تَبَعاً لتعلُّقه بالبَدَن، فكيف صارت الجهةُ العارضةُ مانعةً من الحكم الثابت لذاته. ولنا في هذا الباب كلامٌ كثيرٌ ،ذكرناه في رسالة «المعاد»، وبالله التوفيق.

---

(١) في النسخة (ص): الجُهَّال .

(٢) في النسخة (ب): الروحانيَّتان، وفي النسخة (ص): الروحانية.

(٣) في النسخة (ص): اللذة إليه والآلام الضعيفة مانعة من اللذة العظيمة والآلام العظيم .

الفصل الثاني

في تصحيح المَعادِ الجِسمانيِّ

قد ذكرنا أنَّ من مذهبنا صحَّة إعادة المعدوم، والدليل عليه وهو أنه لَو استحالَ وجودُه بعدَ انعِدامه، لكان استحالتُه: إما أن تكونَ لحقيقته، أو لِمَا هو لازمُ لحقيقته، أو لأمر غيرِ لازم لحقيقته.

ويلزمُ من الأول والثاني استحالةُ وجود أمثاله مُطلقاً ،ووجوبُ انتفائه حالةَ ثبوته، وذلك محالٌ.

أما الثالث، فيلزمُ منه صحَّةُ إعادته بتقدير عَدَمِ ذلك العارض [1] ، وذلك ما أردناه.

فإن قيل: الشيءُ بعد انتفائه لم يبقَ هويَّتَه وتعيُّنَه، فكيف يُحكَمُ عليه بالجواز والاستحالة، إذ ما ليس ثابتاً في نفسه، كيف يثبتُ له غيرُه؟

والجواب عنه من وجوه ثلاثة:

الأول: أن المنع من الحكم بالجواز والاستحالة على السَّواد المعدوم ليس منعاً من الحكم على مُطلَق السواد، بل منعاً من الحكم على السَّواد المعيَّن، وهذا يُناقِضُ القولَ بأنه لا يُحكَمُ عليه أصلاً.

---

(١) في النسخة (ص): المعارض.

الثاني: وهو أن القضيَّة السَّلبيَّة لا تستدعي محلاً ثانياً، كما أنا نحكمُ على الجمع بين السواد والبياض [بأنه ليس] [1] موجوداً، فكذلك ههنا، الإمكانُ قضيةٌ سلبيةٌ فلا تستدعي محلاً ثانياً.

الثالث: وهو أنه ليس وجودُ السَّواد وتعيُّنُه عينَ [2] حقيقته، وإلا لَـمَا [3] علمنا السَّواد إلا إذا علمناه موجوداً، ولكان كلُّ ما ليس ذلك السواد لم يكن سواداً، فإذا انتفى فهو ما انتفى من جهة ما هو سواد، وإلا لانتفى جُـملة السَّوادات، فعلى هذا يصحُّ الحكم على تلك الحقيقة بالجواز والاستحالة، وليس هذا مصيراً منَّا إلى أنَّ الـمعدومَ شيءٌ، لأن عندهم الحقائقَ في العدم ثابتةٌ مُتكثِّرةٌ، وعندنا الثبوتُ من لواحقه، فهو بما هو ليس بثابتٍ ولا منفيٍّ ولا واحدٍ ولا كثيرٍ، بل كلُّ ذلك من لواحقه، وهذا واضحٌ. وبالله التوفيق.

وأما الإعادةُ على معنى أن اللهَ تعالى يُعيدُ الأجزاءَ الـمُتفرِّقة إلى نظمها الأول، فذلك أيضاً جائزٌ بل أولى، فإنه إذا صحَّ إعادةُ الـمعدوم، فلَأَن [4] تـجوزَ إعادةُ التركيب إليه مع بقاء ذاته كان أولى.

شُبهةُ الـمُنكِرينَ للإعادة أن قالوا: لا يـخلو: إما أن يُعيدَ اللهُ الأجزاءَ الحاضرةَ عند الموت، ويلزم منه أن يُبعَثَ الأعمى والأعرجُ يومَ القيامة على تلك الصورة، أو يَبعَثَ جميعَ الأجزاء التي كانت لـه مدَّةَ عُمُره، ويلزمُ أن

---

(١) زيادة ليست في النسختين لا يستقيم المعنى بدونها.

(٢) في النسخة (ص): عن.

(٣) سقط من النسخة (ص): لما.

(٤) في النسخة (ص): فلا. والصواب ما أثبتناه.

يُبعَثَ الجزءُ الواحدُ يداً ، رأساً ، قلباً ؛ لأن الأجزاءَ البَدَنيَّةَ دائماً يتغذى البعضُ عن البعض، وينتقل من [1] عضو إلى عضو، ويجبُ أن لا [2] يُحشَرَ الإنسانُ المُتغذي من لحم إنسان آخر، لأنَّ أجزاءَه من أجزاء غيره، أو يُبعَثَ هو وتضيع أجزاءُ غيرِه ولا يُبعَث، وذلك قبيحٌ.

والجوابُ عنه: أنه وُجِدَ في كُلِّ إنسانٍ أجزاءٌ أصليَّةٌ وأجزاءٌ فاضلةٌ، والأجزاءُ الأصليَّةُ لأحدهما فاضلةٌ بالنسبة إلى الآخر، فإذا أُعيد تلك الأجزاءُ الأصليةُ، فقد حصل إعادةُ ذلك الشخص، وذلك جائز.

وإذا ثبت جوازُ إعادة الأبدان والأجساد بدليل العقل، فاعلَم أنَّ جميع الأنبياء قد أخبروا عن وقوعه، واتفقت كلمتُهم صلوات الله عليهم على ذلك، ولم يُنكِرْ ذلك أحدٌ من أصحاب [3] الشرائع وأرباب الأديان، وثبت صِدقُ لهجتهم ووجوبُ اتباع قولهم، فوَجَبَ الاعترافُ به والتصديقُ بوقوعه.

ويتفرَّعُ على هذه الجملة مسائلُ:

منها أن تَعلَمَ أنَّ عذابَ القبر حقٌّ، لقوله تعالى: ﴿ قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ ﴾ [غافر:١١]، والإماتةُ مرَّتَين لا تكون إلا بالإحياء في القبر، لأنَّ خلقهم مواتاً حينما كانوا نُطفةً وعَلَقةً، ولا يُقال بأنه إماتة.

فإن قالوا: الموتُ مرَّتَين لا بدَّ فيه من الإحياء ثلاثَ مرات، وليس في الآية ذِكرُ الإحياء إلا مرَّتين؟

---

(١) في النسخة (ص): عن .

(٢) سقط من النسخة (ص): لا .

(٣) في النسخة (ص): الأصحاب .

قلنا: نحن لا نقول بدليل الخطاب، وليس في الإحياء مرَّتين ما ينفي الإحياءَ ثلاثاً.

ويدلُّ عليه أيضاً قولُه تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ﴿٤٦﴾﴾ [غافر: ٤٦]، وجهُ الاستدلال به أنَّ عذاب القيامة دائمٌ لا ينقطعُ، وهذه الآية دلَّت على إثبات عذابِ بُكرةً وعشيّاً، ولأنه فَصَلَ بين عذاب القيامة وبين عذابِ ما قبلَه.

ويدلُّ على ثواب [1] القبر قولُه عليه الصلاة و السَّلام: «القبرُ روضةٌ من رياضِ الجنَّةِ أو حُفرةٌ من حُفَرِ النِّيران» [2].

ومنها أنَّ سؤالَ مُنكَرٍ ونكيرٍ حقٌّ لورود الحديث الصحيح به [3]، وليس يجب إنكارُه [4] لاشتمال الحديث على تسمية المَلَكَين منكراً ونكيراً، وذلك اسم ذمٍّ، لأنه إنما يُسمَّيان بذلك لِمَا يَستَكرِهُ المسؤولُ رؤيتَهما، لا سيما المُعاقَب.

---

(١) في النسخة (ص): ثبوت.

(٢) أخرجه الترمذي (٢٤٦٠) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وقال: حديث حسن غريب. وتابعه على تحسينه الحافظ المنذري في «الترغيب والترهيب» ٤/ ١١٩، وكأنه حسَّنه لشواهده فإن إسناده ضعيف.

ومن شواهده حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وقد أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (٨٦١٣).

(٣) انظر حديث أنس بن مالك رضي الله عنه في ذلك عند البخاري (١٣٣٨)، ومسلم (٢٨٧٠). لكن ليس فيه تسمية الملكين، وقد جاءت تسميتها عند الترمذي (١٠٧١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بإسناد حسن.

(٤) في النسخة (ص): إنكارها.

ومنها أنَّ الـميزانَ حقٌّ، ولـه كفَّتان، ويجوز أن يُـجعَلَ في أحد الكَفَّتَين علامةُ الخير، فيكون علامة الثواب، وفي الأخرى علامةُ [1] الشَّرِّ، فيكونُ ترجُّحُه علامةَ العقاب، ويـجوز أن تُوضَعَ صحائفُ الأعمال [2] في الخير في أحد كفتيه [3]، وصحائفُ الـمعاصي في الكفَّة الأخرى، وكل ذلك مُـمكنٌ.

ودليلُ وقوعه قولُـه تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨]، والأخبارُ فيه كثيرةٌ.

ومنهـا أنَّ الحـوضَ حـقٌّ، لقولـه تعـالى ... [4]، ولِـمَا تـواترَ فيـه مـن الأخبار [5]، فوَجَبَ التصديقُ به.

ومنها أنَّ إنطاقَ الجوارح حقٌّ، لقولـه تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [النور: ٢٤].

ومنها أنَّ الصِّـراطَ حقٌّ، وهو جِسـرٌ مـمدودٌ على وجه جهنَّم، لقولِـه تعالى: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٢٣﴾﴾ [الصافات:٢٣].

---

(١) سقط من النسخة (ص): علامة.

(٢) أي: الصالحة.

(٣) في النسخة (ب): إحدى الكفتين.

(٤) كذا في النسختين لم يذكر الآية، ولعله أراد قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ﴿١﴾﴾ [الكوثر: ١].

(٥) جمع الحافظ ابن حجر الأحاديث الواردة في الحوض في «فتح الباري» ١١/ ٤٦٩ عن أكثر من خمسين صحابياً وقال: «وبلغني أن بعض المتأخرين أوصلها إلى رواية ثمانين صحابياً». وانظر «نظم المتناثر من الحديث المتواتر» للعلامة المحدث محمد بن جعفر الكتاني رحمه الله تعالى ص١٥١ فما بعدها.

ومنها أنَّ الجنَّةَ والنارَ مخلوقتان، لقولِه تعالى في صفة الجنَّة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾﴾ [آل عمران:١٣٣]، وفي صفة النار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [البقرة: ٢٤]، ولقولِه: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ﴿١٥﴾﴾ [النجم:١٣-١٥]، وقال تعالى لآدَمَ: ﴿اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥] ذكر الجنة [1] بلام التعريف، فيَنصَرِفُ إلى ما هو المعلوم عند المسلمين، وليس ذلك إلا دارَ الثواب.

فإن قالوا: قال اللهُ تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، فلو كانت مخلوقةً لهَلَكَت كلُّها، وذلك يُناقِضُ [2] قولَه تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ [الرعد:٣٥].

قلنا: من الجائز أن يكون زمانُ العَدَم يسيراً بالنسبة إلى زمان الوجود، فيصحُّ إطلاقُ لفظ الدائم عليه.

والضابطُ في جميع هذه الأبواب، أنَّ كلَّ ذلك مُمكِنٌ، وقد ورد الخَبَرُ الصِّدقُ به، فوَجَبَ تصديقُه [3].

---

(١) سقط من النسخة (ب): ذكر الجنة.

(٢) في النسخة (ص): ينقض.

(٣) يذكر لنا الإمام الرازي رضي الله عنه الضابطَ عند أهل السنة في قضايا الغيب أنها ممكنة عقلاً وثبتت شرعاً، فوجب التصديقُ بها، وليس مجرَّدُ إمكانها العقلي يجعلها مبحثاً شرعياً إما ظنياً أو قطعياً كما ذكر البعض، بل لا بد أن تثبت شرعاً، لأن هناك ممكنات عقلية كثيرة لكنها لم تثبت شرعاً، فلا نؤمن بها ولا نصدِّق بها شرعاً.

ونذكر هنا أنه لا بد من التفريق في العقائد بين ما ثبت بدليل قطعي وما ثبت بدليل ظني، وما ينبني على كل واحدة منهما. =

= أولاً: ما ثبت من العقائد بدليل قطعي، وهو الأصل في باب العقائد، كوجود الله تعالى وصفاته ومخالفته للحوادث ...، هي ما يُسمى في مصطلح بعض العلماء بأصول العقائد، ومنكرُ ما ثبت بدليل قطعي يكفر .

ثانياً: ما ثبت من العقائد بدليل ظني، وهو ما دون المقطوع النقلي والعقلي، مع علمنا بأن خبر الآحاد لا يؤخذ به في العقيدة، كما نصَّ عليه الإمامُ الرازي نفسه، ومثل هذه القضايا الظنيّة في العقيدة، لا يجوز أن نرفعها إلى درجة ما ارتكز على دليل قطعي، وهي ما يطلق عليه بعض العلماء بفروع العقائد، ومنكر ما ثبت بدليل ظني لا يكفر، كما هو معلوم.

بقي بعد هذا أن نوضح معنى الأصل والفرع في العقيدة، فعندنا نظرتان إلى هذه القضية:

النظرة الأولى: نظرة عامة إلى جميع العقائد الإسلامية.

والنظرة الثانية: هي بيان الأصل والفرع، عند أصحاب كل مذهب.

أما النظرة الأولى: فإننا نحكم على الأصل من جهة ثبوته، فإن ثبت بدليل قطعي حكمنا عليه بأنه أصل، وإن ثبت بدليل ظني حكمنا عليه بأنه فرع، وحتى لو كان متواتراً يمكن تأويله فإنه لا يوصف بأنه دليل قطعي من حيث الدلالة. و هذا ما ذكره الإمام الرازي سابقاً.

أما النظرة الثانية: وهي النظرة المذهبية إلى معنى الأصل والفرع: فإنها تكون مما سبق باعتبارين: إما أن يطلق أصحاب المذهب على قضية ما بأنها أصلية بمعنى أنها قطعية الثبوت والدلالة، وهذا موجود ومذكور.

وإما من جهة كون هذا الأمر النقلي والعقلي صادَقَ عليه أكثر أهل المذهب، فصار مميِّزاً لهم عن غيرهم من الفرق.

نأخذ مثلاً قضية الصراط والميزان، فهما مثبتان بأصلهما عند أهل السنة الأشاعرة والماتريدية، بغضِّ النظر عن كيفية كل واحد منهما.

فمجموع الأحاديث والنصوص عندهم أفاد وجوب الإيمان بالصراط والميزان، مع أنهما ثابتان بدليل ظني من الحديث أو نص قرآني يقبل التأويل، فيصح أن نطلق على =

= مسألتي الصراط والميزان بأنها أصلان ، باعتبار ما توافقت عليه كلمة الأشاعرة والماتريدية من وجوب الإيمان بهما، و توافقهما مع أصول وقواعد هذا المذهب.

ومن العجيب أن يرفع البعض مسألة الصراط والميزان، وما شابهها مما كان دليلها ظنياً، إلى رتبة قطعية الثبوت، ويُكفِّر المخالف فيها.

وأنقل نصاً عظيماً على كل متطاول بتكفيره لغيره من الفرق، لمجرد مخالفتهم له في مسألة دليل ثبوتها ظني ـ وإن كنا نُسلِّم وجوب الإيمان بها ـ : قال الإمام الجرجاني في «شرح المواقف» في الرد على من يكفر المعتزلة: «(وفيه أبحاث: الأول: كُفِّرت المعتزلة في أمور: الأول: نفي الصفات لأن حقيقة الله ذات موصوفة) دائماً (بهذه الصفات) الكمالية التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها (فمنكره أي: منكر اتصافه بها (جاهل بالله والجاهل بالله كافر. قلنا: الجهل بالله) من جميع الوجوه كفر، لكن ليس أحد من أهل القبلة يجهل ذلك، فإنهم على اختلاف مذهبهم اعترفوا بأنه قديم أزلي عالم قادر خالق للسماوات والأرض والجهل به (من بعض الوجوه لا يضر، وإلا لزم تكفير المعتزلة والأشاعرة بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه) ... (السادس: إنكارهم الرؤية وقد) دل القران على أن منكرها كافر،لأنه (قال تعالى: ﴿بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ﴾ قلنا: اللقاء) حقيقة في الالتقاء والوصول إلى مماسة الشيء، وذلك محال في حقه تعالى، فتعيَّن أنه في الآية (مجاز، فلعل المراد به لقاء ثواب الله) لا رؤيته (فإن المفسرين) كلهم (قالوا: المراد به الوصول إلى دار الثواب ...» إلخ ٨/ ٣٤١ .

وأما ما فهمه البعض من كلام الإمام الغزالي وغيره في مسألة الصراط والميزان، فرفع بناءً عليه دليلها من الظني إلى القطعي ، وجعل ثبوت الصراط والميزان قطعياً مستدلاً بكلام الإمام الغزالي، فلا يصح ، لأن كلام الإمام الغزالي وغيره لا يُراد منه ذلك ، قال الإمام الغزالي في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» ص١٣٧ :

«وأما الميزان فهو أيضاً حق ، وقد دلت عليه قواطع السمع، وهو ممكن فوجب التصديق به»، وقال أيضاً في الصراط: «وأما الصراط فهو أيضاً حق والتصديق به واجب» هذا الكلام من الإمام الغزالي فيه قضية متفق عليها عند جمهور الأشاعرة وهي أن الدليل الظني يفيد وجوب الإيمان، ولكن وجوب الإيمان لا يجعلنا نرفع الدليل =

والله أعلم بالصواب [1].

تمت الإشارة بعون الله تعالى .



= الظني إلى القطعي، وقول الإمام الغزالي: «دلت عليه قواطع السمع» أي: أن الصراط والميزان نستدل عليه بنص قرآني مقطوع بثبوته، والقطع بثبوت النص لا يعني القطع بجهة الدلالة من النص، فشتان بين هذا وذاك، وفيما نقلنا عن الإمامين الجرجاني والإيجي ما يكفي في توضيح المسألة لكل لبيب.

(١) زاد في النسخة (ب): «وإذْ قد بَلَغنا هذا المبلغَ من كتابنا هذا، فلنَختِمْ حامِدِينَ لله ومُصلياً على النبيِّ محمَّدِ المُصطفى وآلِه».



ملحق في بيان الأخطاء التي وقعت للمحقق السابق لهذا الكتاب



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين وأفضل الصَّلاة وأتمّ التَّسليم على سيِّدنا محمَّد وعلى آله و صحبه أجمعين ، وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين .

أمَّا بعد :

فإنَّ كتاب «الإشارة في أصول الكلام» للإمام أستاذ المتكلمين العلامة فخر الدين الرَّازي رحمه الله تعالى مِن الكتب الكلامية العظيمة.

ولـمَّا كنَّا من المهتمين بعلمِ الكلام، وبكتب المتكلمين، كان ممَّا أدخل السُّرور على نفوسنا كغيرنا مِن طلبة العلم أن يعمدَ بعض الإخوة – وهم: بلال النَّجار مراجعاً، محمد يوسف إدريس محققاً، والشيخ سعيد فودة مشرفاً– إلى تحقيق الكتاب.

فأخذنا كغيرنا كتاب «الإشارة» المحقَّق من قبل من ذكرنا، للاستفادة منه، وقد أُخبرنا قبل قراءة الكتاب أنَّه قد وقع فيه أخطاء، فعمدنا إلى مقابلة الكتاب على المخطوط، وإذا بالكتاب «الإشارة» المطبوع بتحقيق الإخوة يُغاير المخطوط، وفيه من الأخطاء الكثيرة.

ونقدر أنَّ الصابرين على قراءة الأخطاء حتى آخرها قلَّة، لأنَّ قراءة الأخطاء الكثيرة تقبض النَّفس وتسئم القارئ، فلا يتابع إلى الأخير اكتفاء بالبعض عن البعض.

ونرجو أن يكون تبياننا لهذه الأخطاء ناهضاً بأنفسنا، وبغيرنا من طلبة العلم إلى مزيد تدقيقٍ وتحقيق.

و ختاماً نسأله تعالى الهداية و الرَّشاد، و التوفيق و السَّداد.

و صلَّى الله على سيِّدنا محمَّد و آله وصحبه أجمعين.

وبعد هذه التقدمة الوجيزة وقبل أن نبدأ بسرد الأخطاء والأغلاط المشار إليها نبين أن الأخطاء التي وقوعوا فيها على نوعين:

النوع الأول: أخطاء منهجية:

وبيان هذه الأخطاء من عدة وجوه:

الوجه الأول: الأخطاء المنهجية في تحقيق المخطوط:

١- من حيث تحقيق النص : لا يجوز للمحقق أن يتصرف في النّص كما يشاء، بل لا بدّ أن يتحلى بالأمانة العلمية، التي تكمن في حفاظه على النّص المخطوط، ومحاولته إثبات النّص كما هو إن كان المثبت صحيحاً، وإذا أراد أن يتصرف به فعليه أن يشير إلى ذلك.

ولكن مما يؤسف له أن الأخوة تصرفوا بالنّص الأصلي للكتاب من غير مراعاة للقواعد المتّبعة في التحقيق.

٢- من حيث التعليق على النّص ، لا بد أن يكون التعليق خادماً للنّص، من غير إثقال للهوامش من غير فائدة.

وعليه عند تعليقه أن يحيل إلى المصادر التي أخذ منها بأمانة علمية ، ولكن الأخوة هنا لم يشيروا في تعليقاتهم إلى المراجع عند كل فقرة بل ذكروها جملة في آخر كلامهم بحيث أنك لا تفرق بين كلامهم وما نقلوه، وهذا يعدّ في عرف الباحثين اليوم هو عدم أمانة علمية، وقد وجدنا للإخوة مما يؤسف له في تعليقاتهم كلاماً كاملاً لم يحيلوا إلى المصدر عند ذكره .

ومثال ذلك تعريفهم للمعتزلة ص٦٤ من تحقيقهم ، حيث نقلوا كلاماً طويلاً في غير محلّه، من الاستطراد في تعريف المعتزلة، وفرقهم، ونشأتهم التاريخية، وغير ذلك، ومن المعلوم أن مثل هذا الكلام يذكر في كتب الفرق والمذاهب لا هنا، وقد عزو في نهاية الكلام إلى كتاب الفرق بين الفرق، مما قد يوهم القارئ أنهم نقلوا منه، وهم في الحقيقة لم يرجعوا في أغلب كلامهم إلا للدكتور علي سامي النشار في كتابه «نشأة الفكر الفلسفي» وقد عملنا مقارنة بين الكلامين، فوجدنا أنه كلام واحد، أخذه المحشي ولم يذكر مصدره، وهو كتاب الدكتور النشار، انظر ١/ ص٣٨٢-٣٨٤، وأيضاً ص٤٠٣-٤١٦ من نفس الجزء من كتاب« نشأة الفكر الفلسفي». وانظر أيضاً تعليقهم على الحشوية ص٤٣ من تحقيقهم، وتعليقهم على الكرامية ص١٠١ حيث ذكروا كلاماً طويلاً، ولم يحيلوا إلى مصدره.

الوجه الثاني : في القيمة العلمية للمخطوط:

الأصل في الباحث أنه إن رأى أن المخطوط لا يستحق أن يطبع، فعليه أن لا يطبعه، أما أن يحقق مخطوطاً ثم ينقص من قيمته، فهذا لا يصح، وذلك كما فعل الإخوة، حيث انتقصوا كما في ص٧ من قيمة الكتاب، عندما ادّعوا أنها كتابات لطالب علم متمكن، فهل هذا الكلام يليق أن يقال عن الإمام الرازي؟! ومعلوم أنَّ مؤلفات الإمام كلّها عالية المستوى، لأنّه ما كتبها وألفها إلا بعد تمكنه واطلاعه الواسع على العلوم، ومعرفته التامّة بمذاهب الخصوم، كما نقلنا ذلك عنه في ترجمته.

أما عن ترجمتهم للإمام الرازي، فحدّث ولا حرج، حيث إنهم لخصوا كلام محمّد الزركان مؤلف كتاب «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية»، ولم يشيروا إلى تلخيصهم هذا، بل أشاروا في بعض الفقرات إلى الزركان، وفي الأغلب لم يشيروا، ولا يستطيع القارئ من الوهلة الأولى أن يميز بين كلامهم وكلام غيرهم، فهو كلام متشابك لا تعرف أوله من آخره، مما قد يوهم القارئ أنهم رجعوا إلى كتب التراجم كما في ص٢٠، حيث عزو الكلام إلى القفطي ص١٣٥، وابن العبري ٤١٨، وهما نفس الصفحات التي أشار لها الزركان في نفس الموضع، عند الحديث على رحلاته، فإذا كان هذا الكلام صحيحاً، فلم لم يذكروا المراجع في بقية المواضع والفقرات كما ذكروا هنا ؟!

ثم أدخلوا في الترجمة ما ليس منها، كما في ص٢٤، حيث استطردوا في الكلام على ابن تيمية، وكأنَّ هذا الكتاب وضع للرد على ابن تيمية خاصة، وهذا حشو من الكلام لا داعي له.

الوجه الثالث: في تخريج الأحاديث وعزوها إلى مصادرها:

ولقد قام الأخ حمزة البكري حفظه الله، بتخريج أحاديث هذا الكتاب، وأبدى الملاحظات المنهجية الآتية على تخريجهم، وهي:

١ـ تخريج بعض الأحاديث دون بعض، انظر حديث «اعملوا فكل ميسر لما خلق له» ص٩٤، وحديث «لا تسافروا بالقرآن ...» ص١٢٠، وحديث البراء في نبع الماء ص١٩٨، وحديث ذي الثدية ص٢٠٠.

٢ـ العزو إلى بعض المصادر، مع أن الحديث في مصادر أقوى وأعلى

رتبة منها، مثل: حديث ابن عمر في شهادة الشجرة ص١٩٨، عزوه إلى الدارمي والحاكم والدلائل للبيهقي، وفاتهم أنه في «صحيح ابن حبان».

وحديث قتادة بن النعمان ص١٩٩، عزوه إلى الدلائل ودلائل النبوة لأبي نعيم، وفاتهم أنه في «طبقات ابن سعد».

وحديث علي أنه رمدت عينه ص١٩٩، عزوه إلى الدلائل والحاكم وأبو نعيم في الحلية، وفاتهم أنه في «الصحيحين».

وحديث انضمام النخلتين حيث عزوه إلى الدلائل، ودلائل النبوة، وفاتهم أنه في مصادر كثيرة أقوى وأهم مما ذكروا منها: «صحيح مسلم» و«مصنف ابن أبي شيبة» و«مسند أحمد» و«المستدرك» للحاكم.

وحديث أبي سعيد والذئب ص١٩٩، حيث عزو إلى نفس المصادر السابقة، وفاتهم أنه في «صحيح ابن حبان» و«المستدرك» للحاكم.

وحديث زينب أنها أول من تموت من أزواجه ص١٩٩، إلى الدلائل، وفاتهم أنه في «الصحيحين».

وحديث موت النجاشي ص٢٠٠، حيث عزوه إلى البخاري فقط، وهو عند مسلم أيضاً، وجعلوه من حديث أنس، بينما هو عندهما من حديث أبي هريرة.

٣ـ لم يتفطنوا إلى ما وقع فيه المؤلف من الخلط بين حديثين، وذلك في حديث أم معبد ص١٩٨، مع أنهم خرَّجوا الحديث.

وأما النوع الثاني : فهي أخطاء نصّية :

وقد وقع تحت هذا النوع مئات الأخطاء المتعددة والمتنوعة، وإليك تبيان ذلك:

قمنا بحصر الأخطاء النصيَّة الواردة في أربعة أصناف :

١- التحريفات .

٢- الزيادات .

٣- الأسقاط .

٤- الأخطاء العامة.

ثم وضعنا الخطأ تحت الصِّنف المناسب ، ثم يقابله الصواب ، ونبين صوابه إما بمجرد التنبيه عليه وهو الغالب، وإما بتبيين وجه الخطأ بالتفصيل مع ذكر الدليل على ما صوبناه.

وما وافق أحدى النسختين وكان صواباً لم نذكره، وإن لم ينبهوا على النسخة الثانية، وما وافق إحدى النسختين، وكان المثبت خطأ نبهنا عليه.

وأما الأخطاء التي تكررت في مواضع عدّة؛ فاكتفينا بذكرها مرة واحدة، ونبهنا على كثرة وقوعها، وقمنا بكتابة رقم الصفحة لبيان موضع النقد في تحقيقهم، ثم ذكرنا في نهاية كل خطأ رقم الصفحة من هذه الطبعة التي قمنا بخدمتها.

وإليك سرد هذه الأغلاط والأسقاط، ومن الله تعالى استمداد العون والسَّداد:

أولاً: التحريفات:

١- في عنوان الكتاب: « الإشارة في علم الكلام»! كذا ذكروا اسمه وهو غلط، والصواب كما في النسخة الخطية المشار لها بـ(ص): (الإشارة في أصول الكلام).

٢- ص٤١ « في الأحكام الفقهية»، والصواب كما هو في النسختين الخطيتين (في الأحكام الشرعية).ص٥٤ من تحقيقنا .

٣- ص٤٧: بأنه مكلف ، وفي النسختين الخطيتين (بأنه طالب) . ص٦٠ .

٤- ص ٤٨ :قلنا : هو يعلم أنه ، والصواب كما في النسختين الخطيتين (بأن يعلم أنه) . ص٦٣ .

٥- ص ٤٨: لم يبق لمنكري النظر سبيل أصلاً، وفي النسختين الخطيتين (النظر شبهة أصلا) . ص٦٣ .

٦- ص٤٩: ونعني بالنظر الصحيح: كل ما يطلع الناس على أنه الذي باعتباره يتوصل إلى المطلوب، هكذا نقلوا الجملة في تعريف النظر ، ولا أعرف: كيف كتبت هذه الجملة في تعريف النظر، التي لا معنى لها، عدا عن أنها محرّفة، فكلمة (الناس) في المخطوط (الناظر)، وكلمة (أنه) في المخطوط(الوجه) فالصواب (كل ما يطلع الناظر على الوجه الذي باعتباره يتوصل إلى المطلوب) . ص٦٤ .

٧- ص ٤٩: ملازمة الجوهر الأعراض، والصواب جمع الجواهر كما في النسختين الخطيتين(ملازمة الجواهر).٦٥ .

٨- ص ٥٤: لا تخلو عن الحركة والسكون، والصواب كما في النسختين (لا تخلو من الحركة والسكون).ص٧٢.

٩- ص ٥٤: وقع هنا خطأ في ترتيب جمل كاملة من تقديم وتأخير فقالوا: «عن المتحرك من جهة ما هي معللة بالعلة فكان يلزم صحة أن يعقل المتحركية من تلك الجهة مع الذهول عن المتحرك ومعلوم أنه يستحيل العلم بالمتحركية مع الذهول عن المتحرك أو يوجب مع المتحركية» .

والصواب كما في النسختين الخطيتين : (واستقلالها عن المتَحرِّك مِن جهةِ ما هو معلَّلة بالعلةِ، فكانَ يلزمُ صحة أنْ تعقلَ المتحركيَّة مِن تلك الجهةِ مع الذُّهولِ عن المتَحرِّك، ومعلومٌ أنَّه يستحيلُ العلمُ بالمتحركيَّةِ مع الذُّهولِ عن المتحرِّك، أو يُوجبُ المتحركيَّة مع المتحرِّك). وهذا خلط . ص٧٣ من تحقيقنا.

١٠- ص٥٥: عن أن يكون إما في جهة أو متنقلاً، والصواب كما في النسختين: (أن يكون لابثاً في جهة أو متنقلا) . ص٧٣.

١١- ص٥٥: لا يخلوا إما أن يسكن بعد أن كان، والصواب كما في النسختين(أو نراه يسكن) . ص٧٣.

١٢- ص٥٥: لكان حال تعلق القدرة، والصواب كما في النسختين : (لكان حالة تعلق قدرة) . ص٧٥.

١٣- ص ٥٦: فإن ما دخل في الوجود متناه وما انتهى في الذهن، والصواب كما في النسختين:(وما ارتسم في الذهن) . ص٧٦.

١٤- ص٥٨: فلم لا يجوز أن يكون استغناء، والصواب كما في النسختين:(فلم لا تُجوِّزون).ص٧٩.

١٥ - ص٥٨: قضايا إثباتية يجوز وقوع الاختلاف فيها، وهنا تحريفان الأول: كلمة (يجوز) ، والثانية كلمة (فيها)، والصواب كما في النسختين : (لا يمتنع)، وفي النسخة (ص) (يتسع). فزادوا كلمة غير موجودة في النسختين.ص٨٠.

١٦ - ص ٦٠: فلا يكون في أجزائه تقدم وتأخر ولا نقض، والصواب كما في النسختين:(ولا تقضٍ).والكلمة التي قدّروها مع أنها محرّفة، إلا أنه لامعنى لها أيضاً.ص٨٣ من تحقيقنا.

١٧- ص٦٢: وقد ثبت أن ما دخله الزيادة، والصواب كما في النسختين (وقد بيّنا أن ما داخله) . ص٨٩.

١٨- ص٦٧ وما ذكرناه الآن يقتضي أن يكون، والصواب (وما ذكرناه أيضاً يقتضي)، وفي النسخة (ب) (إلا أن) والصواب الأول . ص٩٦.

١٩ - ص ٦٨: وذلك لا يليق بكلام أدنى عامل فضلاً عن، والصواب (لا يليق ...عاقل فضلاً من) . ص١٠٠.

٢٠- ص ٧٠: جعلوا منزلته عليه السلام أدنى من كثير منزلة العوام، وهذه الجملة أشبه بالكلمات المبعثرة، والصواب كما في النسختين:(أدنى من منزلة كثير من العوام) . ص١٠٥.

٢١- ص ٧١: فإن قيل : اعتقاد ما ذكرتموه، والصواب كما في النسخة:(ص) (معاذير)، وفي النسخة: (ب)(مَقاد) . ص١٠٦.

٢٢- ص ٧١: إنه يخرج من البعض جسم شعاعي، والصواب كما في النسختين(يخرج من البصر جسم شعاعي) . ص١٠٧.

٢٣- ص٧٢: لا ينعكس الشعاع عنه فبطل ما قالوا، والصواب كما في النسختين(فبطل ما قالوه) . ص١٠٨.

٢٤- ص٧٢: ولا يختلف عن المنتقلين، والصواب كما في النسختين (لا يختلف على المنتقلين) . ص١٠٩.

٢٥- ص ٧٣: إنما التقوم هو المجموع، والصواب كما في النسختين (إنما الـُمقوم) . ص١١١.

٢٦- ص٨٠: فلو كان المتخيل إنما هو بارتسام، كما في النسخة(ب)، والصواب كما في النسخة (ص) : (فلو كان التخيل) . ص١٢٠.

٢٧- ص٨١: فينقطع ويوجد شرط ثبوت، والصواب كما في النسختين (ووجد شرط ثبوت) . ص١٢١.

٢٨- ص٨٤: هنا وقع في النسخة المحققة السابقة سقط مع تحريف ، أما السقط فهو ما يقارب ثلاث لوحات من النسخة: (ب)، مع أنهم ذكروا في مقدّمة تحقيقهم أنهم قابلوا على النسختين . ص١٢٩ من تحقيقنا.

وإليك السقط كاملاً من تحقيقهم:

«يُثبتُ هذه الإضافات للذَّات معَ القطعِ بنفي ما عَداها عن الذَّات، لئلا يتناقض مذهبُه.

ونحن الآن نبطِلُ ما نقلناهُ مِن المذاهبِ الفاسِدة .

أمَّا مذهبُ مَن قال : معنى كونه عالماً: أنـَّه غيرُ جاهلٍ، فذلك باطلٌ.

لأنـَّه إنْ عَنى بالجهلِ اعتقادَ الشيءِ على خلاف ما هو عليه في الحقيقة ، فذلك ينتفي عمَّا لا يكون عالماً مثل الجماداتِ و الأَعراض ، وإن عَنى

بالجهل عدم العلمِ عمَّا مِن شَأنهِ أن يُعلم، فيكون عدمَ عدم العلمِ، وذلك عَين وجودِ العلم، فإذن عالميَّة الباري أمرٌ وجوديٌّ لا عدميّ .

وأمَّا مذهبُ مَن قال: إنَّ عالميَّته عينَ ذاته ، فذلك يبطلُ من وجوهٍ ثلاثة:

الأوَّل : هو أنَّه لو كانت العالميَّة عينُ ذاتِ العالـم ، لكان سلبُ العالميَّة يناقضُ إثبات ذاتِ العالم، ومعلوم أنَّه لا يناقضه .

الثَّاني : وهو أنَّ العلمَ المتعلّق بأنَّه عالمٌ، لا يخالفُ العلمَ المتعلّق بأنَّه ذات، والعِلمانِ لا يختلفانِ إلا والمعلوم بأحدِهما يباينُ المعلومُ بالثَّاني، فإذن عالميَّته أمرٌ زائدٌ على ذاته .

الثَّالث : وهو أنَّه قد يَعلمُ ذات الباري مَن لم يعلمْ أنَّه عالم ، فوجب أن يكون المعلومُ ليس هو عينَ ما ليس بمعلومٍ، وذلك هو الذي أردناه، فثبتَ أنَّ عالميَّته قضيةٌ وجودية، وأنَّها زائدةٌ على ذاته، وذلك ما ذهبنا إليه .

وأمَّا مذهبُ القاضي : فالحقُّ أنَّه لو ثبتَ أنَّ العالميَّة شاهداً معلَّلة بعلةٍ ، فإنَّه يجبُ تعليلُ العالميَّة غائباً بعلَّة، والدَّليل عليه هو أنَّ العالميَّة شاهداً تقتضي العلمَ ، اقتضاءَ التعريفِ والكَشف، فلا يخلو : إمَّا أن يكون اقتضاؤها للعلم لنفسِ مفهومِ العالميَّة، أو لأمرٍ يلازمُ العالميَّة مِن حيثُ إنَّها عالميَّة ، أو لأمرٍ لا يلازمُها.

وإن كانت لنفسِ العالميَّة وجبَ افتقارُ كلِّ عالـميّـَة إلى العلـم ، شاهداً كان أو غائباً .

وإن كان لأمرٍ يلازمُ العالميَّة من حيثُ إنَّها عالميَّة، وكلُّ عالميَّة موصوفة بذلك اللازم، ولزمَ مِن اشتراكِ الكلِّ في ذلك اللازم اشتراك الكلِّ في الافتقار إلى العلَّة.

وإن كان لأمرٍ لا يلازم العالميَّة لزمَ أن لا يستحيل ثبوتُ العالميَّة مع عدم ذلك الزائد، وثبوتُ ذلك الزائد مع عدَمِ العالميَّة، ويلزم منه استغناءُ العالميَّة شاهداً عن العلم عند فَرضٍ عدم ذلك الزائد ، ووجوب حصول العلمِ عند فرضٍ وجود ذلك الزائد ، وإن لم توجد العالميَّة ، فيؤدِّي إلى أن يكونَ الذَّات موصوفاً بالعلم ولا يكون عالماً وأن يكون عالماً، ولا يكون له علمٌ ، وذلك مستحيل.

فإن قيل : بيانُ ما ذكرتموهُ يُفضي إلى افتقارِ الحوادِث إلى الفاعِل :

إن كان لوجودِها أو لأمرٍ لازمٍ لوجودِها ؛ لزمَ افتقارُ كلِّ موجودٍ إلى الفاعل .

وإن كان لأمرٍ غيرِ لازمٍ ؛ لزمَ جواز انفكاكِ الذَّات عنه ، حتى تَستغني بعض الأوقات عن الفاعل .

قلنا : ما نرتَضيه: أنَّ الحوادثَ مفتقرةٌ إلى الفاعِل لحقائقِها ووجودِها، ولا يلزمُ مِن ذلك افتقار الباري تعالى إلى فاعلٍ آخر، لأنَّا قد بيَّنَّا أنَّ وجودَ الباري عينُ حقيقته، وهو بوجودِهِ يخالفُ الحوادث، بخلاف العالميَّة فإنَّها قضيةٌ واحدة، وهو انكشافُ المعلوم وانجلاؤه، وذلك لا يختلف بالشاهِدِ والغائب.

وإنَّا وإن نختار القسم الثاني ممَّا ذكرتموه ، وهو أنَّ الحوادثَ تفتقرُ إلى الفاعل لأمرٍ لازمٍ لذاتها، وهو حدوثُها .

وما قالوه: مِن أنَّه يلزمُ انفكاكُ الذَّات عنه في بعض الأوقاتِ حتى تستغني في تلك الأوقات، فكذلك عندنا جائز، بل لا يعقل غيرُه، وهو استغناءُ الذَّات حالة استمراره عن الفاعل، وهذا واضح .

وأمَّا المعتزلةُ فإنَّهم تمسَّكوا بشبهٍ:

أوّلها: أن قالوا : عالميّة الباري تعالى واجبةٌ، والواجبُ لا يعلَّل .

قلنا: ما الذي عنيتم بقولكم: عالميَّة الباري تعالى واجبة ، إن عنيتم به أنَّها واجبةٌ سواء وجدَ علتها أو لم توجد، فذلك عينُ المطلوب، فكيف جعلتموه دليلاً .

وإن عَنيتم بها أنَّها واجبةٌ عند وجودِ ما يُفرضُ علَّة لها.

فنقول: وجوبُها لعلَّتها ، لا يوجبُ استغناءها عنه ، فكذلك ههنا.

وأيضاً فإنَّ امتناعَ تعليل الواجبِ عندهم واجبٌ ، فتعليلُ هذا الامتناع لوجوبه يناقض عندهم بأنَّ الواجبَ لا يعلَّل .

الشبهة الثَّانية : قالوا: لو كان عالماً بعلم ؛ لوجبَ أن يكون علمُه واحداً بالاتصافِ، والعلم المتعلّق بالسَّواد شاهداً يخالفُ العلم المتعلّق بالبياض، ولو تعلق علمُ الله تعالى بجميعِ المعلوماتِ ، للزمَ أن يخالفَ نفسه، وهو محالٌ.

ولأنَّه لو جازَ أن يقومَ علمٌ مقامَ علومٍ مختلفةٍ لجاز أن تقومَ صفةٌ واحدة مقامَ صفاتٍ مختلفة، حتى يكون الباري صفةً واحدة هي علمٌ وقدرةٌ وإرادةٌ وحياة، وذلك محالٌ.

الجواب : ما ذكرتموه لازمٌ على أصلِكُم في العالميَّة، لأنَّ العالميَّة بالسَّواد شاهداً لا تقومُ مقامَ العالميَّة بالبياض، فلو كان للباري تعالى عالميَّةٌ واحدة بجميع المعلوماتِ للزمِ أن تكون مخالفةً لنفسها، ولو جاز أن تقومَ عالميةٌ واحدة مقامَ عالمياتٍ مختلفة ، لمَ لا يجوز أن يقومَ علمٌ واحد مقامَ علومٍ مختلفة، اللَّهم إلا أن تسلكوا مَسلك الجعل في قوله: إنَّ لله تعالى عالميةً واحدة بكلِّ معلومٍ.

فإذا جازَ لهم ذلك جازَ لنا أن نختارَ مذهب الأستاذ أبي سَهل الصُّعلوكي : إنَّ لله بكلِّ معلومٍ علماً ، ولا خلاصَ لهم عن هذه المعارضة.

ثم الجواب عنه أن نقول : ليس التعلُّق بالمعلومِ خاصِّية العلم، لأنَّ التعلُّق إضافة بفرضِ العلم إلى المعلوم، والإضافةُ تلحقُ الشيءَ بعد تكون ذاته، بل خاصيَّة العلم هي حقيقتُه التي لأجلها تعلَّق بها تعلق به .

فإذا كان العلمُ متعلِّقاً بمعلومٍ واحدٍ ، علِمنا أنَّ حقيقتَه اقتضى التعلُّق بذلك المعلوم ، وما اقتضى التعلُّق بمعلومٍ آخر كان مخالفاً لذلك العلم.

فلأجلِ هذا حكمنا باختلاف العالِـمين المتعلِّق بمعلومِين.

فأمَّا العلم القديمُ فليس حقيقته تقتضِي التعلُّق بمعلومٍ معين ، حتى يكون تعلُّقُه بمعلومٍ آخر يكشفُ عن كونه مخالفاً لنفسه ، بل حقيقته تقتضِي التعلُّق بجميع المعلوماتِ ، ولهذا لم يجب أن يخالفَ نفسَه .

وأمَّا قولهم : لو جازَ أن يقومَ علمٌ واحدٌ مقامَ علومٍ مختلفة ، لجاز أن تقوم صفةٌ واحدة مقامَ صفاتٍ مختلفة.

قلنا: هذا قياسٌ مِن غير جامع ، وذلك ممَّا لا يجوز ، ثمَّ الفرقُ: أنَّه قام الدَّليل على أنَّه لا يجوز أن يكون العلمُ والقدرةُ شيئاً واحداً ، وذلك لأنَّ القدرة لا تتعلَّق إلا بإيجاد شيءٍ دون غيره ، إلا اذا كان القادرُ عالماً بالقدرة على الشيء ، مشروط بالعلمِ به ، غير مشروطٍ بالقدرة عليه.

وبهذا الطريق علمنا أنَّ القدرةَ لا تجوزُ أن تكون هي العلم ، بخلاف العلم فإنَّه لم يقم عندنا دليل يدلُّنا على أنَّ المقتضي لأحدِ المتعلِّقين غير الآخر، فظهر الفرق .

وقد أجابَ القاضي رحمه الله بأن قال: كما لا يمنع قيامُ كلِّ واحدٍ مقامَ علومٍ مختلفةٍ، لا يمتنعُ أيضاً قيامَ صفةٍ واحدة مقامَ صفاتٍ مختلفةٍ عقلاً، لكن السمع منعَ منه، و ذلك لأنّ القائلَ قائلان:

قائل يقول: بأن العالميَّة والقادريَّة غير معلَّلة.

وقائل يقول : بأنَّها معلَّلة بعللٍ مختلفة.

فالقول بأن جميع هذه الأحوال معلَّلة بعلةٍ واحدةٍ قول ثالث وراءَ القولين، فيكون خرقاً للإجماع، وذلك لا يجوز .

الشُّبهة الثَّالثة : أن قالوا: لو كان لله تعالى علمٌ ، لتعلَّق بما تعلَّق به علم الواحدِ منَّا مِن جهةٍ واحدة، ويلزم من ذلك تماثلها، وذلك محالٌ.

والجواب : أنَّ ذلك يلزمهم في العالميَّة، لأنَّ عالميَّة الباري متعلقةٌ بما تعلَّق به عالميَّة الواحد منَّا، فيجب تماثلُهما، على أنَّـا قد بيّنا أنّه ليس خاصّية العلم تعلُّقه بمعلومٍ معيَّن، وإنَّما خاصّيته الحقيقية التي لأجلها تعلَّق بمعلوم معين ، فعلى هذا خاصّية علمِ الباري تعالى تقتضي التعلُّق بجميع المعلومات، وخاصّية علم الواحد منَّا تقتضي التعلُّق بالمعلوم الواحد، فافترقا في الخاصّية، ولا يلزم تماثلُهما.

ويمكنُنا أن لا نسلِّمَ لهم صحةَ علمِ الواحد منَّا بالمعلوم ، وذاك تعلُّق علم الله تعالى به ، وكيف لا نقول ذلك ولو أحطنا بحقائق الأشياء علماً ؛ لتأدَّى علمنا من حقائقها إلى لوازمِها وأحكامِها، حتى تعلمَ جميع أحكامِها ضرورةً يشتركُ فيه العالم والجاهل ، ومعلومٌ أنَّ العالِـمَ بالجسم لا يمكنُه أن يعلمَ حدوثَه وتناهيه في قبول القسمة ، إلا بعد زمان طويل ، فثبتَ أنَّا لا

نعلمُ الأشياء إلا على وجهٍ جملي ، فأمَّا الباري فإنَّه يعلمُ حقائقَها على ما هي عليه، فلا يلزم تماثلُهما .

الشُّبهة الرَّابعة : أن قالوا : لو كان للباري علماً قديماً لشاركَه في القدم، والقدمُ إمَّا أن يكون هي الخاصيّة أو صفة توجب عنها، فإن كان هي خاصِّية فيلزمُ مِن الاشتراك فيها الاشتراك في جميعِ الصِّفات، إذ المشترِكات في الأَخص توجبُ اشتراكهما في جميع الصِّفات، و إن كان صفة صادرة عن الخاصِّية ، فيكون الاشتراكُ فيما تعرف الاشتراك في الخاصِّية الموجبة لاشتراكهما في سائر الصفات» انتهى السقط الذي وقع في التحقيق السابق.

وليت الأمر وقف عند هذا الحدِّ، بل قاموا بزيادة كلمة (موجوداً) ، ولم يشيروا إلى هذا التقدير بمعقوفتين أو غيرها، مما يبين أن هذه الكلمة من تقديرهم، وليست من كلام الإمام الرّازي، وكأنهم استشكلوا الكلام فزادوا هذه الكلمة، التي لا معنى لها في مثل هذا الموضع .

٢٩- ص ٨٧: اعلم انه قد سبق هنا إقامة، والصواب كما في النسختين (سبق منّا).ص١٤٢.

٣٠- ص٨٧: على فعل ولا يوجد ما يمنعه، والصواب كما في النسختين: (ولم يوجد).ص١٤٣.

٣١- ص٨٧: من الهرب منها، والصواب كما في النسختين (من الهرب عنها) . ص١٤٣.

٣٢- ص٨٧: لكن مطالبتهم بالإقدام، والصواب كما في النسختين(لكان مطالبتهم) . ص١٤٤.

٣٣- ص ٨٨ : فإذا اقتضى المتعلق بالبعض، والصواب كما في النسختين : (فإذا اقتضى التعلّق) . ص١٤٦ .

٣٤- ص٨٩: الذي أراد العبد إيقاعه فيه فيقتضي إلى انقطاع، والصواب كما في النسختين:(فيفضي إلى انقطاع) . ص١٤٨ .

٣٥- ص ٩٠: قلنا: فإذا عرفتم بجوازه، كما في النسخة:(ب)، والصواب ما وافق النسخة : (ص) وهو(اعترفتم) . ص١٥٠ .

٣٦- ص٩٢ بإيجاد شيء دون هذه من غير مقتضٍ، فوضعوا كلمة(هذه)، والصواب كما في النسختين(دون ضدّه) . وهو تحريف واضح . ص١٥٣ .

٣٧- ص ٩٢: بجميع ما أخبرا بع عنه، هكذا كتبت، والصواب إما (ما أخبر به) كما في النسخة : (ص) ، أو(ما أخبرا عنه) كما في النسخة : (ب) . ص١٥٤ .

٣٨- ص٩٣: لكل واحد من العقلاء، والصواب كما في النسختين : (لكل أحدٍ من) . ص١٥٤ .

٣٩- ص٩٤: وتمكناً على الشيء وحده، والصواب كما في النسختين : (تمكناً على الشيء وضده) . ص١٥٧ .

٤٠- ص٩٦: علة لاحتياج الممكن إلى المقتضى، والصواب كما في النسختين : (إلى المقتضي) . ص١٦١ .

٤١- ص١٠٣ :وتلك الصيغة لمجموع حروف الصيغة، فحرّفوا كلمة (الصفة) إلى (الصيغة)، والصواب كما في النسختين : (وتلك الصفة

لمجموع حروف الصيغة) . ص١٧٠ .

٤٢- ص١٠٣ : إلا أن الأمر فعل صيغة يعلم المأمور، والصواب كما في النسختين:(إلا أن الآمر فعل صيغة) . ص١٧٠ .

٤٣- ص١٠٦ : ربَّ من انتفخت غيظاً صدره...(بيت الشعر) ، والصواب كما في النسختين والمصادر الشعرية : (ربّ من انضجت غيظاً) وفي بداية الشطر الثاني أسقطوا كلمة (قد) . وكرروا الخطأ مرة ثانية في ١١٢ . فلله الأمر من قبل ومن بعد . ص١٧٥ .

٤٤- ص ١٠٧ : وكل ما يتوقاه العالم، هكذا كتبت، والصواب : (ما يتوقاه العاقل) . ص١٧٨ .

٤٥- ص١٠٧ : لما ينالهم من أذى مكروه، والصواب كما في النسختين: (من أدنى مكروه) . ص١٧٨ .

٤٦- ص١٠٧ حتى يجهل كل أنواع العقوبة، والصواب كما في النسخة(ص) (حتى يحتمل كل أنواع العقاب)، وفي النسخة (ب) غير واضحة . ص١٧٨ .

٤٧- ص١٠٨ : وكلاهم بالشاكلة من التفضل، والصواب كما في النسختين:(ويمدّهم بأشكاله من التفضل).وكلمة (بأشكاله) غير واضحة في النسخة (ب) . ص١٧٩ .

٤٨- ص١١٠ : لأن من أمر غيره لضدين، والصواب كما في النسختين: (من أمر غيره بضدين) . ص١٨٤ .

٤٩- ص١١١ : فكذلك في مسلّمتنا، والصواب كما في النسختين :

(فكذلك في مسألتنا) . ص١٨٤ .

٥٠- ص١١٧ : وليس ذلك لأن الجسم فعلها أي ملكها، والصواب كما في النسختين : (فعلها أو ملكها).ص١٩٥ .

٥١- ص١١٧ : فإن الكاذب والقاتل والكاسر ، والصواب كما في النسختين : (فإن الكاتب والقاتل). فقلبوا الكاتب إلى الكاذب . ص١٩٥ .

٥٢- ص١١٩ : إذا خلق الله المأمور بهم وخلق فيهم الإيجاب، هنا وقع تحريف وسقط، أما التحريف فهو كلمة(المأمور بهم) كما في النسخة: (ب) والصواب كما في النسخة: (ص) (المأمورين)، وأما السقط فقد أسقطوا كلمة (فَهم) وهي في النسختين والصواب: (المأمورين وخلق فيهم فَهم الإيجاب) . ص١٩٨ .

٥٣- ص١١٩ : المأمور والمنهي لا يفهمان الإيجاب، والصواب كما في النسختين:(والمنهي إنما يفهمان)، وهو قلب عظيم للمعنى . ص١٩٨ .

٥٤- ص١١٩: حروف وأصوات حقيقية ، والصواب كما في النسختين (حروف وأصوات خفية) . ص١٩٩ .

٥٥- ص١٢٤ أن الوجود هو بعين الذات، والصواب كما في النسختين (هو نفس الذات)، وفي النسخة: (ب) قريب من حيث الرسم إلى ما قالوه ، ولكن الصواب أنها (نفس) أيضاً . ص٢٠٩ .

٥٦- ص١٢٥ : قصاصاً وهو نفسه قبيح لو كان، والصواب كما في النسختين(وهو بعينه قبيح) . ص٢١٠ .

٥٧- ص١٢٩: قالوا: الغافل إذا تدبر، والصواب كما في النسختين (العاقل إذا تدبر).ولا أعرف كيف يتدبر الغافل؟!ص٢١٨.

٥٨- فإذا جاز ركوب الأمواج ، والصواب كما في النسختين : (ركوب الألواح) . ص٢٢١.

٥٩- ص١٣٣: ووجوده في الحالة الثالثة لوجوب، والصواب كما في النسختين:(في الحالة الثانية) . ص٢٢٥.

٦٠- ص ١٤١: لو امتنع عليه حالى الاجتماع ما صح، والصواب كما في النسختين(عليه حالة الاجتماع) . ص٢٣٨.

٦١- ص ١٤١: ولو كان كل واحد مهما قادراً، والصواب كما في النسختين:(كل واحد منهما قادراً) . ص٢٣٨.

٦٢- ص ١٤٢: اللهم إلا أن يقولوا بأن واجب الوجوب، والصواب كما في النسختين:(بأن واجب الوجود) . ص٢٤١.

٦٣- ص١٤٢: يرجع الطلبة من الرأيين، والصواب كما في النسختين: (الطلبة في الذاتين) . ص٢٣٩.

٦٤- ص١٤٧: لا سبيل للإنسان إلى العلم بما ليس حاملاً له، والصواب كما في النسختين:(حاصلاً له) . ص٢٤٨ .

٦٥- ص١٥٣: وهو أيضاً باطل لأنهم في أول وجودهم، والصواب كما في النسختين:(وهذا أيضاً باطل) . ص٢٥٤.

٦٦- ص ١٥٣: إنهم خيروا عن أن يكلفوا، والصواب كما في النسختين (خيروا بين أن يكلفوا) . ص٢٥٤.

٦٧- ص١٥٥: المال العظيم لا يكون له منه مفسدة، والصواب كما في النسختين:(لا يكون له فيه مفسدة).ص٢٥٧.

٦٨- ص١٥٥: فذهب (البغداديون) إلى وجوبه، هكذا قدّروها في بياض النسخة: (ب)، مع أنها واضحة جداً في النسخة الثانية ولا حاجة لتقديرهم هنا، والصواب كما في النسخة (ص) (فذهب البلخي).ثم إنهم لم يشيروا إلى تقديراتهم تلك إلا في هذا الموضع، أين بقية التقديرات التي ذكرتم أنكم قمتم بها كما في مقدمة الكتاب، ولماذا لم تشيروا لها؟ والتي قد يكون حالها كحال هذا التقدير!.ص٢٥٥.

٦٩- ص١٥٧: حتى لو قيل إنما ثبت لولا اسمه، وهذا تحريف عظيم وقعوا فيه، والصواب كما في النسختين:(لو قيل إنّما يثبت لزيدٍ اسمه).ولا نعرف كيف استقامت عندهم هذه العبارة، فلو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا لها بمعنى صحيح ما استطاعوا! ص٢٦٠.

٧٠- ص١٦١: العنوان: فيما يجوز إطلاقه من الأسماء على الله، والصواب كما في النسختين:(إطلاقه من الأسامي على الله). ص٢٦٤.

٧١- ص١٦٩: بتماثل النبوات والتردد، والصواب كما في النسختين (بتماثل البيوت)، وهذا تحريف عظيم وسقطة كبيرة ، فأين النبوات من البيوت؟ .ص٢٧٢.

٧٢- ص١٧٠ في رمي الحجارة من غير مرمى، والصواب كما في النسختين(رمي الجمار من غير مرمي) . ص٢٧٠.

٧٣- ص ١٧١: أو ما يقول مقام فعله، والصواب كما في النسختين :

(أو ما يقوم مقام فعله).ص٢٧٥.

٧٤- ص١٧١: وهنا غلطة كثر الوقوع فيها وسنكتفي بذكرها مرة واحدة، وهي كلمة(آية صدقي) ص٢٧٥ من تحقيقنا، كتبوها (أنه صدقي) انظر ص١٧٢ وص١٧٤وص١٧٥.

٧٥- ص١٧٢: من الأمور المعتادة في موضع أهل، والصواب (في موضعٍ أصلاً) . ص٢٧٦.

٧٦- ص١٧٢: خارقاً فالعادة مع الذي وقع التحدي، وهذه من الجمل التي التي لا معنى لها ، وهنا وقعوا في تحريفين: الأول كلمة(فالعادة) والصواب (للعادة) والثاني(الذي) والصواب الذين، الصواب كما في النسختين(خرقاً للعادة مع الذين وقع التحدي معهم) . ص٢٧٦.

٧٧- ص١٧٢ أظهر المدعي خارقاً مثلاً فما يؤمننا، والصواب كما في النسختين(خارقاً للعادة). ص٢٧٦. والتحريف هنا ظاهر.

٧٨- ص ١٧٢ أن الله يفني الناس عن الاعتداء، وقع هنا أيضاً تحريفان: الأول حرّفوا كلمة(يغني) إلى كلمة(يفني) والثاني حرّفوا كلمة(الاغتذاء) أي الطعام إلى كلمة(الاعتداء)، ولا ندري ما يسمى هذا؟ ص٢٧٧.

٧٩- ص١٧٣ وغسل قلبه واستلال قلبه منه، وهنا تحريف آخر، والصواب كما في النسختين(وغسل قلبه واستلال نكتة منه) . ص٢٧٩.

٨٠- ص١٧٤: أن الله يحيي هذا البيت، والصواب كما في النسختين(أن الله يحيي هذا الميت)، فقلبوا (الميت) إلى (البيت). ص٢٨٠.

٨١- ص١٧٤: فأما إذا تبين المدعي، والصواب كما في النسختين(إذا بيَّن المدعي).ص٢٨٠.

٨٢- ص١٨١: عليه العلم لصدق الرسل ، والصواب كما في النسختين : (عليه العلم بصدق الرسل).ص٢٩١.

٨٣- ص١٨١: وهو الامتحان وهذا ضروري، والصواب كما في النسختين(وهو الإمكان)، ص٢٩١. وهذا تحريف واضح وكبير.

٨٤- ص١٨١: أو قريب منه أن يقال أنه عالم، والصواب كما في النسختين(أو قريب منه وأن يعلم أنه)، فأسقطوا حرف (الواو)، كما وقع تحرف وهو أنهم حرّفوا (يعلم) إلى (يقال).ص٢٩١.

٨٥- ص١٦٣: بيت الشعر:

قد علم الحي من قليل   بأن لنا الذروة إلّا جسما

هكذا كتبوا بيت الشعر، وفي المخطوط:

قد علـم الحي من وائل   بأن لنـا الذروة الأجسما

والصواب كما في المصادر الشعرية:

قد علـم الحي مـن عامر   بأن لنا ذروة الأجسـم

فبدل(قليل) (عامر) وفي النسختين (وائل)، وبدل (الذروة إلّا جسما) (ذروة الأجسم) وفي النسختين(الذروة الأجسما) . ص٢٦٥.

٨٦- ص١٨٥: من شأن الأمر اقتضاء المفعول به من المأمور، والصواب كما في النسختين:(اقتضاء الفعل به من المأمور).ص٢٩٥.

٨٧- ص١٨٦ القسم الثاني وحده، وهو الخطاب، والصواب (وحدّه: بأنه الخطاب) كما في النسخة (ص) ، وفي النسخة (ب) (وحده لأنه).والصواب الأول من النسخة (ص).ص٢٩٦.

٨٨- ص١٨٧: بأنه سيقبح عنه ذلك الحكم، والصواب كما في النسختين: (بأنه سيفسخ عنه).ص٢٩٨.

٨٩- ص١٩٠: بالحري أن تتفرق قلوبهم، والصواب كما في النسختين: (أن تنصرف قلوبهم) . ص٣٠٣.

٩٠- ص١٩٠ تفيد العلم الضروري للعقلاء بعده فعاد ما قالوه ، والصواب كما في النسختين (للعقلاء بفساد ما قالوه).ص٣٠٣. وهو تحريف واضح وكبير.

٩١- ص١٩١: بكثرة شعرائهم وفصاحتهم، والصواب كما في النسختين

(بكثرة شعرائهم وفصحائهم). ص٣٠٦.

٩٢- ص١٩٢: لا يلزم من اختصاصه جل في كل زمان، والصواب كما في النسختين(لا يلزم من اختصاص رجل).ص٣٠٧.

٩٣- ص١٩٢: وأنهم إنما يعارضوا لعجزهم، والصواب كما في النسختين(لم يعارضوه لعجزهم).ص٣٠٨.

٩٤- ص١٩٣: أحدهما: النظر البديع الخارج، والصواب كما في النسختين(النظم البديع الخارج). ص٣٠٩. وهذا تحريف يظهر مدى ما بذل من جهد في خدمة هذا الكتاب!

٩٥- ص١٩٤: وكانوا إذا تخلفوا لم يخبرهم الرسول، وهذه الجملة سقطت من النسخة: (ص) ، ولكن الصواب كما في النسخة: (ب) (لم يجبرهم).ص٣١٢.

٩٦- ص١٩٥: المعاني الصحيحة بالكلمات الرائقة السريعة، والصواب كما في النسختين:(الصحيحة بالعبارات الرائقة الشريفة)، وقع هنا تحريفان : الأول في كلمة(بالعبارات) فغيروها إلى(بالكلمات)، والثاني غيروا كلمة (الشريفة) إلى (السريعة). ص٣١٤.

٩٧- ص١٩٥: فيلزمنا أيضاً انخراق العادة فيها، والصواب كما في النسختين(فيلزمنا إيضاح).ص٣١٥.

٩٨- ص١٩٦: مثل نظم القرآن إلاّ أنهم عجزوا عن كلام، كما في النسخة (ب)، والصواب كما في النسخة (ص) (القرآن لا أنهم عجزوا) . فأثبتوا الخطأ وتركوا الصواب . ص٣١٥ .

٩٩- ص١٩٩٨: على ما تقول ، قال رجل: هذه الشجرة، والصواب (قال أجل هذه الشجرة). ص٣٢١.

١٠٠- ص١٩٩: تحول بيني وبين ما ساقه الله إلي، والصواب كما في النسخة(ب) (تحول بيني وبين رزقٍ ساقه الله إلي).وفي النسخة (ص) (تحول بين رزقي وبين).فلم يوافقوا أيّاً من النسختين.ص٣٢٢.

١٠١- ص٢١٠: أن يوجد العلم في جزء ويحصل في جزء آخر، والصواب كما في النسختين(في جزء والجهل في جزء آخر).ص٣٣٩.

١٠٢- ص٢١٠: الإنسان بعينه فيلزم أن حقيقة، والصواب كما في النسختين(بعينه فعلم).ص٣٣٠.

١٠٣- ص٢١١: إما أن تحصر أجزاؤه في المتحرك، والصواب إما ان تحصل أجزاؤه في المتحرك).ص٣٤١.

١٠٤- ص٢١٢: وهكذا أُنجز الكلام في كل جزء، والصواب كما في النسختين(وهكذا ينجرّ الكلام).ص٣٤٣.

١٠٥- ص٢١٢: لا يزيد على ملاقاته أحد وجهي جوهرين، والصواب كما في النسختين (ملاقاة جوهر الجوهرين).ص٣٤٤.

١٠٦- ص٢١٢: فإذاً كل كيف يكون متناهياً، والصواب كما في النسختين(فالكل كيف يكون غير متناهٍ)، وفي النسخة (ص) بدل (كيف) (عنده) والصواب النسخة(ب). ص٣٤٤. ولم يوافق المحققون أياً من النسختين، بل أتوا بكلام لا معنى .

١٠٧- ص٢١٣: وأين الاستحالة في أن يجد، والصواب كما في النسختين(وأيّ استحالة في أن يجد).ص٣٤٥.

١٠٨ - ص٢١٤: كيف انتهت اللذة اليسيرة، والصواب كما في النسختين : (وكيف انتهضت اللذة).ص٣٤٦.

١٠٩- ص٢١٥: وليس هذا مصيراً هنا إلى أن المعدوم، والصواب كما في النسختين(وليس هذا مصيراً منّا إلى أن). ص٣٤٨.

١١٠- ص٢١٦: أن يعيد الله الأجزاء الخاصة، والصواب كما في النسختين(الأجزاء الحاضرة).ص٣٤٨.

١١١-ص٦٠: فلا نسلم ، وفي النسخة (ص) (فلسنا نسلم) وفي (ب): (لسنا نسلم).ص٧٨.

١١٢-ص٦٠: أن ذلك غير هذا، والصواب كما في النسختين(أن ذلك يخالف هذا).ص٨٠.

١١٣- أفراد الزمان ، والصواب كما في النسختين (أجزاء الزمان) . ص٨٣ .

١١٥-ص٥٧ : عن المحل معناها ، والصواب كما في النسختين (عن المحل معناه) . ص٧٨.

١١٦- ص١١٦: للكلام مزيد ، والصواب كما في النسختين (للكلام مزية) . ص١٩٤.

١١٧- ص٢٠١: وأيضاً فقد ثبت ، والصواب كما في النسختين(فقد قيل). ص٣٢٩.

١١٨- ص٢١٦: في القبر لأنهم حينما كانوا، والصواب كما في النسختين (في القبر لأن خلقهم مواتاً حينما كانوا).ص٣٤٩. وهذا سقط مع تحريف واضح للمعنى.

١١٩- ص٧٩ : لم يكن موجوديته، كما في النسخة (ب)، والصواب كما في النسخة(ص) : (لم يكن موجديته) ص١١٧.

١٢٠- ص١٤٦: كما يعبر باليدين عن الاقتدار، والصواب كما في النسختين (كما يعبر باليد عن الاقتدار).ص٢٤٧.

ثانياً : الزيادات :

١-ص٤٨: إلى نفي الشيء في نفسه ، هكذا بزيادة حرف الجر (في)، والصواب (بنفسه)، كما في النسختين الخطيتين.ص٦٢.

٢- ص ٤٩: ليس يستحيل ثبوت النظر حالة وجود العلم، وهي كما في المخطوط الذي أشرنا له بـ(ب) ، والصواب أن (ليس) هنا زائدة، وإلا لاختل المعنى.ص٦٥.

٣- ص٥٥: أن يكون انعدامه لانعدامه شيء، فزادوا الضمير في لانعدامه، والصواب كما في النسختين(لانعدام شيء).ص٧٤.

٤- ص٥٧: هذا يبطل في الأجسام ، والصواب كما في النسختين (بالأجسام). ص٧٨.

٥- ص٦٠: وحقيقته وخاصيته، زادوا (الواو) قبل كلمة حقيقته، والصواب(حقيقته وخاصيته).ص٨٥.

٦- ص٦٣: الغير متناهية لأنه لا بدّ من افتقارها، (لا بدّ) مكررة في النسخة الخطية مرتين فظنها كلمة(لأنه) فزادها.ص٩٠.

٧- ص٦٣: ونقول: إنه لا يجوز أن يكون وجود الباري، والصواب كما في النسختين(أو نقول: إنه).ص٩١.

٨- ص٦٨: وجه الاستدال به أنه أثنى على نفسه، وهذه الجملة ساقطة من النسخة (ص)، وهم نقلوها عن النسخة (ب) خطأً ، والصواب كما في النسخة المشار إليها(وجه الاستدلال به أنَّ الله أثنى).ص١٠١.

٩- ص٧٠: يقوي التمسك به قوله تعالى في خطابه مع موسى، هنا وقعوا في زيادة وتحريف أما الزيادة ففي حرف الجرّ(في) وهي غير موجودة في النسختين، وأما التحريف فهو في قولهم (خطابه) مع أن المذكور في النسختين (خطاباً).ص١٠٤.

١٠- ص٧١: لكان يلزم أن لا ندركها إلا بمقدار، والصواب كما في النسختين(لا ندرك).ص١٠٦.

١١- ص ٧٢: صورة الشجرة في الماء فينتقل مكانها، والصواب كما في النسختين(ينتقل).ص١٠٩.

١٢- ص ٧٣: أنه لا يكون للذات الواحدة خاصيتان، والصواب كما في النسختين(للذات الواحد).ص١١١.

١٣- ص ٨١ : أمر ونهي وخبر واستخبار، والصواب كما في النسختين (أمر ونهي واستخبار)، فزادوا كلمة(خبر) وإن كانت تدرج غالباً في هذا المقام إلا أنها غير موجودة هنا في النسختين، فكان الواجب عليهم أن يشيروا إلى ذلك في الهامش بدل أن يزيدوها دون إشارة.ص١٢٢.

١٤- ص٨٣: الباب الأول في عالميته تعالى ، والصواب كما في النسختين(في عالمية الله تعالى).ص١٢٦ .

١٥- ص ٨٤: وواجبة بإيجاب الذات لها، زادوا كلمة (لها) وهي غير موجودة في النسختين.ص١٣٧.

١٦- ص٨٥: لكونه سبحانه عالماً بجميع المعلومات، زادوا كلمة جهة

وأسقطوا أخرى، فزادوا كلمة(بجميع) وأسقطوا حرف الجرّ(الباء)، والصواب كما في النسختين(عالماً بالمعلومات).ص١٣٨.

١٧- ص٨٥: المعنى القائم بذاته إلى معلومه، والصواب بدون الضمير في (معلومه) كما في النسختين(معلوم).ص١٣٨.

١٨-ص٨٨: قادراً عليها حالة بقائها، كلمة (عليها) سقطت من النسخة (ص) إلا أنها موجودة في النسخة (ب) (عليه) وليس عليها.وهناك زيادة أخرى وهي كلمة(بقائها) والصواب كما في النسختين(بقائه).ص١٤٥.

١٩- ص٩٥: لوجود الممكنات فلولا تغايرهما، والصواب كما في النسختين(ولولا تغايرهما).ص١٦٠.

٢٠- ص١٠٤: لا توجب لغيره أن يكون بهذا مريداً، زادوا كلمة (بهذا) والصواب كما في النسختين(لا توجب لغيره أن يكون مريداً).ص١٧١.

٢٢- قوله تعالى : كاظمين وما للظالمين من حميم، والصواب كما في النسختين بدون كلمة(كاظمين).

٢٣- ص١١٠: وإلا يلزم استحالة كون، والصواب كما في النسختين (وإلا لزم استحالة).ص١٨٤.

٢٤- ص١١٧: وعاجزاً أو متحركاً، والصواب كما في النسختين(وعاجزاً ومتحركاً). ص١٩٤.

٢٥- ص١١٧: ولا يرجع منه عندهم إلى المحل لحالة، والصواب كما

في النسختين(إلى المحل حالة).ص١٩٥.

٢٦- ص١١٧: ثم استحقت الجملة اسم العالم، والصواب كما في النسختين(ثم استحق الجملة اسم العالم).ص١٩٥.

٢٧- ص١١٧: قلنا نحن ما أوجبنا برجوع، والصواب كما في النسختين

(نحن ما أوجبنا رجوع) بدون حرف الجرّ.ص١٩٦.

٢٨- ص١١٧: الوصف الخاص فيكون الشيء، والصواب كما في النسختين(وكون).ص١٩٧.

٢٩- ص١١٧: يرجع من خواص أوصافها للمحل اسماً، والصواب كما في النسخة (ص) (إلى المحل) وفي النسخة ب(المحل) بدون (إلى) والصواب الأول. وهم لو يوافقوا واحدة من النسختين.ص١٩٦.

٣٠- ص١٢٥: أو يعلل بالحال وبالذات، والصواب كما في النسخة(ص) (أو يعلل بالذات والحال)، وفي النسخة (ب) (أو يعلل بالحال والذات)، وهم لم يوافقوا أياً من النسختين، بحيث أنهم زادوا حرف الجرّ (الباء).ص٢١٠.

٣١- ص١٢٥: إذا قصده عبادة لله ، والصواب كما في النسخة(ص)(إذا قصد بها عبادة الله تعالى) ، وفي النسخة (ب) (قصده عبادة الله)، وهم لم يوافقوا أياً من النسختين.ص٢١٠.

٣٢- ص١٣٠: وعلم أن لها غفلات مستمرة، والصواب كما في النسختين(أن له غفلات).وهذه غفلة منهم نسأل الله أن يغفر لهم . ص٢٢٠.

٣٣- ص١٣٥ : فيلزم من افتقاره حالة حدوثه إلى الفاعل، والصواب كما في النسختين (لزم من افتقاره).ص٢٣٠ .

٣٤- ص١٥٣ : فاختاروا التكاليف ثم لم يأتوا، والصواب كما في النسختين(فاختاروا التكليف).ص٢٥٤ .

٣٥- ص١٥٣ : فإذا كان فيه من شهوة البغي، والصواب بحذف (من) كما في النسختين (كان فيه شهوة البغي).ص٢٥٤ .

٣٦- ص١٥٤ : ليستحق ذلك الغير بتلك الآلام المنافع ، والصواب كما في النسختين(الغير تلك المنافع). فهنا زيادتان الأولى حرف الجرّ (الباء) والثانية(الآلام).ص٢٥٦ .

٣٧- ص١٥٥ : لما استحق الشكر بذلك، ولـمَّا استحق، والصواب كما في النسختين(لَمَا استحق الشكر، ولـمّا استحق).فزادوا كلمة(بذلك).ص٢٥٧ .

٣٨- ص١٥٧ : وقد لا يكون لا هو ولا غيره، والصواب كما في النسختين(وقد يكون لا هو ولا غيره) وقد زادوا (لا) فأفسدوا المعنى.ص٢٥٩ .

٣٩- ص١٧٨ : لا يقدح بالعلم الضروري بالمغضب ، والصواب كما في النسختين(العلم الضروري بالغضب).ص٢٨٦ .

٤٠- ص١٨٢ : فالآية بمعناها دليل، والصواب كما في النسختين(فالآية معناها).ص٢٩٢ .

٤١- ص١٨٢: يجب علي الالتفات أني لو أعرف، والصواب كما في النسختين(الالتفات أنْ لو).ص٢٩٢.

٤٢- ص١٨٧: لا يحتاج إلى معرفته وقت ارتفاع، والصواب كما في النسختين(إلى معرفة وقت).ص٢٩٨.

٤٣- ص١٨٧: قد عجزوا عن معارضته، والصواب كما في النسختين(عن معارضة).ص٢٩٩.

٤٤- ص١٨٨: في نقل اليهود والذين كانوا، والصواب كما في النسختين

(في نقل اليهود الذين).ص٣٠٠.

٤٥- ص١٨٩: لم يزل كان مكباً على سجيته، كذا في النسختين، والصواب بحذف (كان).ص٣٠٢.

٤٦- ص١٩٠: وما كان خاملاً ولا مرذولاً ، والصواب كما في النسختين(خاملاً مرذولاً)، فزادوا (لا).ص٣٠٣.

٤٧- ص١٩٢: فإن قيل: ألا يلزم من اختصاصه، والصواب كما في النسختين(لا يلزم من اختصاصه).ص٣٠٧.

٤٨- ص١٩٥: أن الإعجاز في القرآن لا يتعلق بالنظم، كما في النسخة (ب) والصواب كما في النسخة (ص) (في القرآن يتعلق بالنظم). ص٣١٥.

٤٩- ص٢١٠: ولا دليل عليه وهو أنه، كما في النسخة(ب)، والصواب كما في النسخة(ص):(والدليل عليه وهو أنه).ص٣٤٧.

٥٠- ص٤٥: على الوجه المطلوب، والصواب كما في النسختين بحذف كلمة (المطلوب).

٥١- ص٥٦: لا في الذهن ولا في الخارج، والصواب كما في النسختين(لا في الذهن ولا الخارج).

٥٢- ص٢١٧: كثيرة فوجب التصديق به، والصواب كما في النسختين بحذف(فوجب التصديق به).ص٣٥١.

٥٣- ص١٩٠: وما كان أصحابه، والصواب كما في النسختين(وكان أصحابه) . ص٣٠٣.

٥٤- ص١٩٦: إذ المقصود من الكلام ، والصواب كما في النسختين(إذ المقصد من الكلام).ص٣١٦.

ثالثاً: الأسقاط:

١- ص٤٢: فيجب أن صوابه أحسن ، أسقطوا كلمة (يكون) وكلمة(من)، والصواب (فيجب أن يكون صوابه من أحسن).ص٥٤.

٢- ص ٤٨: في إبطال العلم، هنا سقط وزيادة : أما السقط فهو كلمة (أصله أو أصلها) على خلاف بين النسختين، وأما الزيادة فهي كلمة (العلم)، والصواب(في إبطال أصله).ص٦٢.

٣- ص٥٥: فإن كان لانعدام قديم تسلسل، فسقطت كلمة (آخر) والصواب كما في النسختين (لانعدام قديم آخر تسلسل).ص٧٤.

٤- ص٥٨: في القضايا السلبية بخلاف الاحتياج إلى المحل، سقطت كلمة (الإمكان) وحرف (الواو) والصواب كما في النسختين (بخلاف الإمكان والاحتياج).ص٨٠.

٥- ص: ٥٩ فلا بدّ أن يكون له مقتضٍ، سقط حرف (الواو)، والصواب(فلا بدّ وأن يكون له).ص٨١.

٦- ص٦٠: قلنا: لا يجوز أن يكون تقدم ، سقطت (لمَ) ، والصواب كما في النسخة (ص)(لمَ لا يجوز أن). ص٨٣.

٧- ص٦٦: كالكلام في استحالة تأثيرها في نفس، والصواب كما في النسختين(تأثيرهما).ص٩٥ .

٨- ص٦٧: وإن كان وحده علّة للحكم، والصواب كما في النسختين(علّة الحكم). ص٩٨.

٩- ص ٦٩: الباري لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة مع القول إنه مستحيل، والصواب كما في النسختين(مع القول بأنه).ص١٠٢ .

١٠-ص ٧١: ثم ينعكس عنها لصقالتها، والصواب كما في النسختين(ثم إنه ينعكس عنها).ص١٠٧ .

١١- ص٧٢: وعلى التقديرين يجب انعكاس الشعاع، والصواب (فإنه يجب) وفي النسخة (ب) (فيجب) وهم لم يأتوا بواحدة منهما. ص١٠٨ .

١٢- ص٧٤: أن يقع بينهما اختلاف من وجه لأنه لا يلزم، وفي هذه الجملة سقط وتحريف أما السقط فهو كلمة (آخر) وأما التحريف مع الزيادة فهو في كلمة (لا يلزم) والصواب (من وجه آخر لأنه يلزم) كما في

النسختين. ص١١٢.وهو تحريف واضح.

١٣- ص٧٥: إذ لو لم يكن جسماً لما كان حلول الباري أولى من حلوله، والصواب كما في النسختين(لما كان حلول الباري فيه أولى)، فسقطت كلمة (فيه).ص١١٤.

١٤- ص٧٩: فإذن المقتضي لوجود العالم إنما لأمرٍ زائد، والصواب كما في النسختين(المقتضي لوجود العالم إنما يوجد العالم لأمرٍ زائد)، فسقطت كلمة (يوجد العالم).ص١١٨.

١٥- ص٧٩: وصورة ذاته تمايزه بالنوع، هنا سقط فظيع يقلب المعنى رأساً على عقب حيث سقطت (لا) بعد كلمة ذاته، والصواب كما في النسختين(وصورة ذاته لا تمايزه بالنوع).ص١١٨.

١٦- ص٨٠ : وذلك معنى قول المتكلم، والصواب كما في النسختين(قول المتكلمين).ص١٢٠.

١٧- ص ٨١: فلا بدّ وأن يكون وقوعها في ذاك الوقت، والصواب كما في النسختين(في ذلك الوقت).ص١٢٢.

١٨- ص٨١: وذلك يقتضي اختصاص الشيء، هنا سقطت (لا) النافية، والصواب كما في النسختين(وذلك لا يقتضي).ص١٢٢.

١٩- ص٨٤: لا يكون وجوب وجود بل إمكان وجود، سقطت كلمة (يكون)،والصواب كما في النسختين(بل يكون إمكان وجود) . ص١٣٦.

٢٠- ص٨٤: يخالف وجوب وجود كل واحد من الصفات، والصواب كما في النسختين(واحدة من الصفات).ص١٣٦.

٢١- ص٨٨: أن يكون مقدوراً أو لا يكون مقدوراً، سقطت كلمة (له)، والصواب كما في النسختين(مقدوراً له أو لا يكون).ص١٤٥.

٢٢- ص٨٩: انقطاع تعلق القدرة القديمة لأن الباقي، سقطت كلمة (أولى)، والصواب كما في النسختين (القدرة القديمة أولى لأن الباقي).ص١٤٦.

٢٣- ص٨٩: سقطت هنا جملة موجودة في النسختين، وهي في قوله: يستحيل انتفاؤه حالة حدوثه بخلاف الباقي(**فإنه يصح انتقاؤه حالة استمراره**). ص١٤٦. فأسقطوا الجملة التي بين قوسين.

٢٤- ص٩٢: ما إذا كان واقعاً فيما يرجع، والصواب كما في النسختين(ما إذا كان واقعاً بقدرته فيها).ص١٥٢.

٢٥- ص ٩٣: أن خلاف لمعلوم ممكن بالنظر، والصواب كما في النسختين(خلاف المعلوم).ص١٥٥.

٢٦- ص٩٤: هنا أسقطوا جملاً موجودة في النسختين ، والصواب كما في النسختين: إما الصورة أو العرض(**ثم بعد أن استعد الهيولى لها فإنها تفيض عن واهب الصور فعلى هذا الحوادث**) ، ما بين قوسين أسقطوه من تحقيقهم.وهناك زيادة أخرى غير موجودة في النسختين وهي (بالصورة) والصواب (الصورة)، وفي النسخة (ب) (لصورة) والصواب الأول، وعلى كلٍّ هم لم يوافقوا النسخة الأولى ولا الثانية.ص١٥٦.

٢٧- ص٩٥: واعلم أن الكلام في إفساد ما ذكروه، أسقطوا كلمة (عليهم)، والصواب كما في النسختين(أن الكلام عليهم في).ص١٦٠.

٢٨- ص٩٦: وبيانه أن الممكنات لا تستفيد، أسقطوا كلمة (هو)، والصواب كما في النسختين(وبيانه وهو).ص١٦١.

٢٩- ص٩٧: والكلام في هذه التصورات كالكلام في تلك، كما في النسخة (ب)، فسقطت كلمة(المتجددة)، والصواب أن يقال كما في النسخة(ص) (في هذه التصورات المتجددة كالكلام في) ، ولم ينبهوا إلى هذا السقط الذي يتم به المعنى.ص١٦٣.

٣٠- ص٩٨: وهو أنه إذا كان الاستعداد فيلزم أن يكون، سقطت من النسخة(ب) عبارة (غير ماهية المستعد) وهي موجودة في النسخة (ص) ، والصواب أن يقال(إذا كان الاستعداد غير ماهية المستعد فيلزم).ولم يشيروا إلى هذا السقط المفيد في هذا الموضع والذي لا يتمّ المعنى إلا به.ص١٦٣.

٣١- ص١٠٣: والأقسام باطلة، والصواب كما في النسختين(والأقسام كلّها باطلة).فأسقطوا كلمة (كلها) وهي في النسختين.ص١٧٠.

٣٢- ص١٠٤: إرادتنا لا في محل لاستحال، والصواب كما في النسختين(لا في محلٍّ لاستحالة).وفرق كبير بينهما.ص١٧١.

٣٣- ص١٠٦: ما لم يكن كره منهم، والصواب كما في النسختين(وكره منهم) .ص١٧٦.

٣٤- ص١٠٧: وأيضاً فإن للملكة فيما بينا، وهنا سقط و تحريف ، أما السقط فهي كلمة(المتصدي) وأما التحريف فهو كلمة(للملكة) بدل(المملكة) ، والصواب كما في النسختين(فإن المتصدي للمملكة).ص١٧٧.

٣٥- ص١٠٨: يسلب قدرهم ويفعل الخضوع ثم وإن سلمنا، أسقطوا كلمة(فيهم) ، والصواب كما في النسختين(ويفعل الخضوع فيهم ثم) . ص١٨٠.

٣٦- ص١٠٩: ليس في المعلوم ذلك اللطف، كما في النسخة (ب) ، والصواب كما في النسخة (ص)(في المعلوم عند الأداء ذلك اللطف).ولم يشيروا إلى السقط، ولم يذكروه.ص١٨١.

٣٧- ص ١١٠: لمَ لا يجوز كون صيغة الأمر الإيجاب، والصواب كما في النسختين(لمَ لا يجوز أن تكون صيغة).ص١٨٣.

٣٨- ص١١٠: إذا وجد فينا إرادتها، والصواب كما في النسختين(فينا إرادتاهما).ص١٨٤.

٣٩- ص ١١١: أن سلطان الوقت لو اتهم بأنه جمع العبيد، أسقطوا كلمة(واحدا) والصواب (لو اتهم واحداً بأنه).ص١٨٥.

٤٠- ص١١١: لكان كل واحد منا، والصواب كما في النسختين(لكان الواحد منا)، هنا زيادة(كل) وإسقاط لام التعريف من كلمة(واحد).ص١٨٦.

٤١- ص ١١٢: فعلم أن لفظ الطاعة ههنا محال، والصواب كما في النسختين(ههنا مجاز)، وشتان بين المجاز والمحال، ولا أدري كيف استقام المعنى عندهم؟. ص١٨٧.

٤٢- ص١١٨: وأما الكاتب فإنه يستحق هذا، والصواب كما في النسختين(الكاتب فإنما يستحق).ص١٩٦.

٤٣- ص١١٨: يكون نسبة كلام كنسبة، و الصواب كما في النسختين (نسبة كلام الباري كنسبة).ص١٩٧.

٤٤- ص١١٩: وقف ضيعة على أولاد أولاده إلى ما يتناسلوا، والصواب كما في النسخة (ص) (على أولاده وأولاد أولاده).وفي النسخة (ب) (أولاده وأولاده إلى ما) والصواب الأول. وهو لم يوافقوا النسختين. ص١٩٩.

٤٥- ص١٢١: وذلك مخلوق والمقروء كلام الله، والصواب كما في النسختين(وتلك مخلوقة). ص٢٠٢.

٤٦- ص١٢١: كلام غيره أو حين يروي شعر، والصواب كما في النسختين(كلام غيره أو يروى شعر) بدون زيادة كلمة(حين).ص٢٠٢.

٤٧- ص١٢٢: مستحقاً للوم الذّم ، والصواب كما في النسختين وجود (الواو)(للوم و الذم) كما في النسخة (ب)، وفي النسخة (ص) (للوم والتوبيخ والذم).ص٢٠٤.

٤٨- ص١٢٢: يستحيل أن يكون صادقاً كاذباً، والصواب كما في النسختين(أن يكون صادقاً وكاذباً). ص٢٠٤.

٤٩- ص ١٢٢: يمكنه أن يخبر صدقاً عنه، والصواب كما في النسختين (أن يخبر خبراً صدقاً عنه).فأسقطوا كلمة(خبراً).ص٢٠٤.

٥٠- ص١٢٤: ولا أيضاً لأجل أن يوافق، والصواب كما في النسختين (ولا أيضاً لأجل أنه يوافق).ص٢٠٨.

٥١- ص١٢٥: إذا صدر عن إنسان كلمة كفر، والصواب كما في النسختين (كلمة الكفر).ص٢١٠.

٥٢- ص١٢٥: جميع الموجودات في الحسن و القبح، والصواب كما في النسختين (في الحسن أو القبح).ص٢١١.

٥٣- ص ١٢٦: لا ستحالة تعليل الحكمين المتساويين بعلتين متساويين، والصواب كما في النسخة (ب) (بعلتين غير متساويتين) ، فسقطت كلمة (غير) كما في النسخة (ص)، وبدونها ينقلب المعنى ويفسد.ص٢١٢.

٥٤- ص ١٢٦: ثالث ورابع وذلك ما لا نهاية له من، والصواب كما في النسختين(ما لا نهاية لها من). ص٢١٢.

٥٥- ص١٢٧: ولا للقبح صفة تكون حسناً وقبحاً، والصواب كما في النسختين(صفة بكونه حسناً أو قبيحاً).

٥٦- ص ١٢٧: بهذا السبب أنه قبح في جميع، والصواب كما في النسختين(أنه قبيح في).ص٢١٤.

٥٧- ص ١٣٤: إلى أن يخلق الله عرضاً في محل يوجب، والصواب كما في النسختين (عرضاً لا في محل).ص٢٢٧.

٥٨- ص١٣٥: الجوهر تبقى الأكوان به، والصواب كما في النسختين (الجوهر تبقى لقيام الأكوان به).فأسقطوا كلمة (لقيام). ص٢٢٩.

٥٩- ص ١٣٥: ولئن قيل: بأنها أيضاً مشروطة بالجوهر،الصواب كما في النسختين(مشروطة بالجواهر).ص٢٢٩.

٦٠- ص١٣٥ : سقطت جملة كاملة من النسخة (ب) ولم يذكروها ولم يشيروا حتى إليها، وهي كما في النسخة(ص):أنه لا يحتاج إليه في حالة الحدوث (وحصول البقاء فيه يحتاج إلى كونه مستمراً استحالة حصوله) في حالة الحدوث.ص٢٣١. وجعلنا الساقط بين قوسين.

٦١- ص١٣٦ : فيكون كل واحد من تلك الصفات، والصواب كما في النسختين(كل واحدة).ص٢٣٢.

٦٢- ص١٣٦ : ويكون كل واحد منا إلهاً، والصواب كما في النسختين (ويكون كل واحدة منها).ص٢٣٢.

٦٢- ص١٣٦ : وخرج على هذه النكة بقاء الأعراض، والصواب كما في النسختين(وخرج على هذه النكته بقاء) .ص٢٣٣.

٦٣- ص١٣٩ : ولأنه يلزم كل واحدة من الإرادتين، والصواب كما في النسختين(يلزم تأثر كل واحدة).ص٢٣٥.

٦٤- ص١٤٠: لأن العجز عن الشيء يقتضي كون المعجوز عنه، والصواب كما في النسختين(يقتضي صحة كون).ص٢٣٦.

٦٥- ص١٤١ : حالة الاجتماع فلا يلزم العجز لأنه، والصواب كما في النسختين(حالة الاحتماع فلا يلزم العجز ولأنه) .

٦٦- ص ١٤١ : وهذا سؤال واقع لعلنا، والصواب كما في النسختين (واقع ولعلنا).ص٢٣٧.

٦٧- ص١٤١ : أنه لا يجوز أن لواجب الوجود أجزاء، والصواب كما في النسختين(لا يجوز أن يكون لواجب الوجود).ص٢٣٧.

٦٨- ص١٤٦: لأن اليدين ينبئان عن شيء، والصواب كما في النسختين (عن شيئين).ص٢٤٦.

٦٩- ص١٤٦: وقولهم: إن فيه إبطال التخصيص، كما في النسخة (ب)، والصواب كما في النسخة (ص) (إبطال فائدة التخصيص) ، ولم يشيروا إلى هذا السقط.ص٢٤٦.

٧٠- ص١٥١: مذهب النظام إلى أنه غير قادر، والصواب كما في النسختين(فذهب النظام إلى أنه).ص٢٥٢.

٧١- ص١٥٧: وذهب جماعة الأصحاب إلى، والصواب كما في النسختين(وذهب جماعة من الأصحاب).ص٢٥٩.

٧٢- ص١٥٨: نحن نقول: من قال، والصواب كما في النسختين(ونحن نقول) فأسقطوا (الواو).

٧٣- ص١٥٨: واللفظ قد يكون عربياً وأعجمياً وتركياً، والصواب كما في النسختين(وكيف اللفظ قد يكون). فأسقطوا كلمة (كيف).ص٢٦١.

٧٤- ص١٥٩: فكان اللفظ موجوداً بالنسبة، والصواب كما في النسختين

(فكان ذلك اللفظ موجوداً). فأسقطوا كلمة(ذلك).ص٢٦٢.

٧٥- ص١٥٩: فثبت أن المراد ما ذكرناه، والصواب كما في النسختين (فثبت أن المراد به ما ذكرناه).ص٢٦٢.

٧٦- ص١٦٥: أنه قديم لزم من اعتقد قدم الأجسام ، والصواب كما

في النسختين(لزم أنَّ من اعتقد) .ص٢٦٧ .

٧٧- ص ١٦٩ : بعض قطع مسافة بينهما، والصواب كما في النسختين (قطع المسافة بينهما).ص٢٧٢ .

٧٨- ص١٧٠ : ويؤيد بالدلائل الظاهر والحجج، والصواب كما في النسختين(بالدلائل الظاهرة) .ص٢٧٣ .

٧٩- ص١٧٤ : لحصول العجز على وفق دعواه، والصواب كما في النسختين(لحصول المعجزة على وفق).ص٢٧٨. وهذا قلب للمعنى لا يقبل.

٨٠- ص١٧٨ : في شرائط المعجزات لعلمنا أن، والصواب كما في النسختين(المعجزات فعلمنا).ص٢٨٤ .

٨١- ص١٧٨ : فلما لم ينقل من ذلك، والصواب كما في النسختين(ولـمَّا لم ينقل شيء من ذلك).ص٢٨٤ .

٨٢- ص ١٧٩ : بأن خلق عقيبها أموراً، والصواب كما في النسختين(بأن يخلق عقيبها).ص٢٨٥ .

٨٣- ص١٨٠ : من السحرة حتي يقابلون مثله، والصواب كما في النسختين(حتى يقابلونه بمثله).ص٢٨٩ .

٨٤- ص١٨٠ : فقد كلفه ما لا يطيق، والصواب كما في النسختين(ما لا يطيقه).ص٢٩٠ .

٨٥- ص ١٨١ : وحصل العلم بذلك في، والصواب كما في النسختين: (ويحصل العلم له بذلك).ص٢٩٢ .

٨٦- ص١٨٢: بل كفى فيه تمكنه من العلم، والصواب كما في النسختين(بل يكفي فيه).ص٢٩٢.

٨٧- ص١٨٢: فلا ألتفت حتى يجب عليه الاحتراز، والصواب كما في النسختين(حتى لا يجب علي الاحتراز).ص٢٩٣.

٨٨- ص١٨٢: بالاتفاق فكذلك هنا، والصواب كما في النسختين (فكذلك ههنا).ص٢٩٣.

٨٩- ص ١٨٥: سقطت جملة كاملة من النسخة (ب) في بداية الباب الثاني في إثبات النبوة، وهي(أنكرت اليهود والنصارى وغيرهما نبوته صلى الله عليه وسلّم)ثم اختلفوا بعد ذلك. من غير أن يذكروا هذا السقط، أو أن يشيروا إليه.ص٢٩٤.

٩٠- ص١٨٦: ومما يبطل هذا القسم، والصواب كما في النسختين(ومما يبطل به هذا القسم).ص٢٩٦.

٩١- ص١٨٦: سقطت جملة كاملة من النسخة (ب) وهي(وشرب الدواء مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر)، فكما أن ما ذكرناه جائز اهـ. لم يذكروا السقط، ولم يشيروا إليه.ص٢٩٧.

٩٢- ص١٨٦: بأن التلبيس قبح، والصواب كما في النسختين(قبيح).ص٢٩٧.

٩٣- ص١٩٠: أعداؤه مشمرين للحراب ومقاساة، والصواب كما في النسختين(للحراب معه ومقاساة).ص٣٠٤.

٩٤- ص١٩٠: سقطت هنا جملة من غير أن يذكروها أو يشيروا إليها وهي: يتحدى بجميع القرآن (فلو(...)بعض متبعيه بمعارضة جميع القرآن) لتأتى من المخالف اهـ. ورجحت في صلب الكتاب أن تكون الكلمة بمعنى اشتغل.ص٣٠٥.

٩٥- ص١٩١: في زمانه وبعدد، والصواب كما في النسخة (ص)(في زمانه في عدد قليل)، وفي النسخة (ب) (في زمانه وعدد قليل)، والصواب الأول. وهم لم يوافقوا أيّاً من النسختين، ولم يشيروا إلى تصرفهم في تقدير الكلام.ص٣٠٦.

٩٦- ص١٩١: كان ينحط في البلاغة، والصواب كما في النسختين(تنحط درجتهم بالبلاغة).فأسقطوا كلمة(درجتهم).ص٣٠٦.

٩٧- ص١٩٢: أن يكون هناك أقوام ينكرون، والصواب كما في النسختين (أقوام ينكرونه).ص٣٠٨.

٩٨- ص١٩٤: وانفراد يتوقع مثله كتاب وتعلم قصص، والصواب كما في النسخة (ص)(يتوقع في مثلها حفظ كتاب وتعلم قصص).وهو تحريف كبير.وفي النسخة (ب) (يتوقع في مثله). والصواب الأول، وهم لم يوافقوا أيّاً من النسختين.ص٣١٣.

٩٩- ص١٩٥: معلوماً من الجوهر وجوزنا، والصواب كما في النسختين (معلوماً من الجواهر).ص٣١٤.

١٠٠- ص١٩٧: أول الفصل الرابع: منها ماروى، والصواب كما في النسختين(فمنها ما روى).ص٣١٨.

١٠١- ص١٩٩: فقال الذئب: ألا أحدثك، والصواب كما في النسختين (**فقال له الذئب ألا أحدثك**).ص٣٢٢.

١٠٢- ص١٩٩: لباسه في الصيف والشتاء، والصواب كما في النسختين (**لباسه في الصيف والشتاء واحداً**).ص٣٢٢.

١٠٣- ص١٩٩: رمدت عينه فتفل منها، والصواب كما في النسختين (**فتفل فيها**).ص٣٢٢.

١٠٤- ص٢٠٩: سقطت جملة كاملة من غير إشارة منهم، وهي (**ومحال أيضاً أن يتعلق ببعض المعلوم إذ ليس لهذا المعلوم بعض**) ومحال أن يتعلق بكله اهـ. ص٣٣٨. جعلنا السقط بين قوسين.

١٠٥- ص٢١٠: سقطت جملة كاملة أيضاً من غير أن يذكروها أو يشيروا إليها، وهي(**لاستحالة أن تساوي قوة الجزء قوة الكل وإذا لم يقدر نصفه إلا على أفعال متناهية**) فوجب أن يكون مقدور الكل اهـ. ص٣٣٩. جعلنا السقط بين قوسين.

١٠٦- ص٢١٠: سقطت جملة كاملة من غير أن يشيروا لها أو أن يذكروها وهي(**لا نتهى الجسم بالقسمة**) إلى حدّ لا يقبل القسمة اهـ.ص٣٤٠.

١٠٧- ولم ذلك أحد من أصحاب الشرائع، والصواب كما في النسختين(**ولم ينكر ذلك**).ص٣٤٩.

١٠٨- ص٢١٧: سقطت عبارة (**وفي صفة النار**) كما في النسخة (ص)، وفي النسخة (ب)(**وفي النار**)، ولم يذكروا أياً من العبارتين.ص٣٥٢.

١٠٩- ص٢١٨: أسقطوا سنة كتابة المخطوط وهي (سنة ست وسبعين وستمئة).

١١٠- ص٥٧:فإنها مشاركة الباري، والصواب كما في النسختين(مشاركة للباري).ص٧٨.

١١١- ص٩٦:فلا يجوز تعليلها بواجب فإذن ، والصواب كما في النسختين(تعليلها بواجب الوجود فإذن).

١١٢- ص١٠٣: الصيغة أمراً ونهيا، والصواب كما في النسختين(أمراً أو نهياً).ص١٦٩.

١١٣- ص١٠٧: فأما أفعال الغير، والصواب كما في النسختين(فأما في أفعال الغير).ص١٧٧.

١١٤- ص١٠٨: يرمي نفسه، والصواب كما في النسختين(يرمي بنفسه).ص١٧٨.

١١٥- ص١٧٨: مقدورة له تعالى، والصواب كما في النسختين(مقدورة لله تعالى).

١١٦- ص٢٠١: أو تركاً للأولى، والصواب كما في النسختين(أو كان تركا للأولى).ص٣٥٠.

١١٧- ص٢١٦: وجد في ذلك أجزاء، والصواب كما في النسختين(وجد في كل إنسان أجزاء).ص٣٥١. وهذا سقط وتحريف.

١١٨- ص٢١٧: صحائف الأعمال في إحدى الكفتين، والصواب كما في النسختين(صحائف الأعمال في الخير في إحدى).ص٣٥١.

١١٩- ص٥٨: كل ممكن محدث، والصواب كما في النسختين(كل ممكن فهو محدث).ص٨٠.

رابعاً: الأخطاء العامّة:

١-ونظر المحدثٌ ، هكذا بوضع الشدة والكسرة على الثاء. والصواب وضعها على الدّال(المحدَّث). ص٥٢ وهذا الخطأ تكرر في كثير من المواضع، ونحن سنكتفي بهذا المثال، للتنبيه على نوع الخطأ.

٢-ص٤٧: إعلم، هكذا بهمزة القطع، والصحيح أنها همزة وصل(اعلم).وهذ الخطأ قد تكرر كثيراً ولذلك لن نشير له مرة ثانية.

٣- ص٤٧: من النظر جزم القولَ بقدم العالم، هكذا بوضع علامة النصب على كلمة (القول)، والصواب (جزم القولِ).ص٦١.

٤- ص ٤٨: فنظن السراب شراب، والصواب كما في النسختين الخطيتين (فيظن السراب شراباً).ص٦٢.

٥- ص ٥٤: فيتسلسل الأسباب والمسببات، والصواب كما في النسختين (فتُسَلسَل الأسباب والمسببات) .ص٧١.

٦- ص٥٤: أن سبب وجود العلة، كما في النسخة(ب) ، والصواب ما في النسخة الثانية(سبب وجود العالم).ص٧١.

٧- ص ٥٧: مشاركة العقل والهيولى الباري في ذلك مشاركتة له من، والصواب (مشاركته) بالهاء وليس بالتاء المربوطة، ومثل هذا الخطأ وقع كثيراً، ولذلك لن نكرر ذكره.

٨-ص٦٢: وليس شيء من هذه الأمور ثابت للجواهر، والصواب (من هذه الأمور ثابتاً) وفي النسخة (ص) (ثابتةً). ص٩٠. وهم خالفوا النسختين.

٩- ص ٦٧: فينقلب الحال ذاتين، كما في النسخة(ب)، والصواب كما في النسخة (ص): (فينقلب الحال ذاتاً).ص٩٨.

١٠- ص ٧١: بأنه لم يقع شيء منه، وكذلك ههنا، والصواب كما في النسختين(فكذلك ههنا).ص١٠٤.

١١- ص ٧٣: ويقع كل واحد منهما جزءاً المقوم، والصواب كما في النسختين أيضاً بحذف التنوين (كل واحد منهما جزء المقوم).ص١١١.

١٢- ص٨١: الباري مريد لأننا نجد الحوادث، والصواب كما في النسختين(مريد لأنّا نجد).ص١٢٢.

١٣- ص ٨١: كل واحد منها إلى الآخر، والصواب كما في النسختين(منهما إلى الآخر).ص١٢٢.

١٤- وهذه الأحكام متناهية فلا بدّ، كذا في النسخة (ب)، والصواب (متنافية) كما في النسخة (ص). ص١٢٤.

١٥- بإجراء العادة موفقاً لقصده وداعيته، كما في النسخة (ب)، والصواب كما في النسخة الثانية(موافقاً لقصده).ص١٥٢.

١٦- ص٩٤: بالجهة التي يجب لأجلها ، والصواب كما في النسختين(التي لأجلها يجب).ص١٥٧.

١٧- ص ٩٨: أن كل إدراك جزيء فهو بآلة، والصواب كما في النسختين(إدراك جزئي).ص١٦٣.

١٨-ص٩٨: ليس هو لنفس الهيولى، والصواب كما في النسخة(ص)(ليس هو نفس الهيولى)، وفي النسخة (ب) (هو النفس الهيولى)، والأول أصح، وهم لم يوافقوا النسخة الأولى أو الثانية.ص١٦٥.

١٩- ص١٠٩: فالمراغم منه كالمراغم في نفس الحكم، والصواب كما في النسختين (فالمراغم فيه كالمراغم).ص١٨١.

٢٠- ص١١١: أنه لا تطيعه عبيده ، والصواب كما في النسختين(لا يطيعه عبده). ص١٨٥.

٢١- ص١٧٣: بقوله تعالى في الأنباء عن قوم هود، والصواب(في الإنباء عن قوم).ص٢٧٨.

٢٢ - ص١٩٦: الطاعنين الذين في زمانها، والصواب كما في النسختين (الذين في زماننا).

٢٣- ص١٩٧: ومما روى في ذلك، والصواب كما في النسختين(ومما روي في ذلك).ص٣١٩.

٢٤- ص ٨١: فينقطع ويوجد، والصواب كما في النسختين(فينقطع ووجد).ص١٢١.

٢٥- ص١٠٧: للمملكة فيها بينّا، والصواب كما في النسختين(فيما بيننا).ص١٧٧.

٢٦- ص ١١٧ : الخالق والرزاق، والصواب كما في النسختين(الخالق والرازق). ص١٩٥ .

٢٧- ص٢١٦: دائماً يغتذي، والصواب كما في النسختين (دائما يتغذى) . ص٣٤٩ .

ولقد بلغت التحريفات والأخطاء والزيادات والأسقاط ما يزيد على الثلاثمئة ، مع غضّ الطرف عن كثير من الأخطاء التي كانت في الترتيب والصف ، أو ما في همزات الوصل والقطع ، والشكل والتنقيط والتفقير ، والأخطاء المتكررة التي اكتفينا بالإشارة لها مرة واحدة وغيرها ، ولو ذكرناها لزاد العدد كثيراً ، عدا عن الأخطاء المنهجية التي أشرنا إلى بعضها سابقاً ، وهذا رقم كبير أن يقع في كتاب واحد بعدد صفحات قليلة نسبياً ، مقارنة مع غيره من الكتب.

وختاماً نسأل الله تعالى أن يكون في عوننا جميعاً للعمل على إنهاض الحركة الفكرية ، وأن يتقبل منّا هذا العمل بفضله وكرمه ومنّه، وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله وصحبه أجمعين.

والحمد لله ربّ العالمين



قائمة المراجع

١. الآحاد والمثاني ، لابن أبي عاصم ، تحقيق باسم الجوابرة ، ط١، دار الراية-الرياض-.

٢. أبجد العلوم ، صديق القنوجي، تحقيق عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٣. أبكار الأفكار في أصول الدين ، سيف الدين الآمدي ، حققه أحمد فريد ، دار الكتب العلمية

٤. الأربعين في أصول الدين ، فخر الدين الرازي ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ميدان الأزهر .

٥. الإرشاد ، الإمام الحرمين عبد الملك الجويني ، تحقيق د. محمد يوسف و علي عبد المنعم ، مكتبة الخانجي ، مصر.

٦. أصول الدين ، عبد القاهر البغدادي ، ط١ ، استنبول ، سنة ١٩٢٨ .

٧. الأعلام ، خير الدين الزركلي ، ط٥، دار العلم للملايين .

٨. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، فخر الدين الرازي ، تحقيق علي سامي النشار ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٩. الاقتصاد في الاعتقاد ، محمد بن محمد الغزالي ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
١٠. الانتصار والرد على ابن الروندي ، عبد الرحيم بن محمد الخياط ، بتحقيق الدكتور نيبرج ، دار الندوة الإسلامية .
١١. إنباء الغمر بابناء العمر ، أبي الفضل أحمد بن حجر العسقلاني ، تحت مراقبة محمدة عبد المعيد خان ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٦٧.
١٢. البداية والنهاية ، ابن كثير ، تحقيق علي شيري ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
١٣. البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة ، علي أرسلان ، دار السخا للنشرات والتجارة .
١٤. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير الأعلام ، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي ، تحقيق عمر تدمري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط١، ١٩٩٧.
١٥. تاريخ بغداد ، أحمد بن علي البغدادي ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
١٦. تاريخ دمشق ، لابن عساكر ، طبعة بيروت الكاملة .
١٧. التبصير في الدين ، طاهر محمد الإسفرايني ، تحقيق كمال الحوت ، عالم الكتب ، بيروت .

١٨. التدوين في أخبار قزوين ، عبد الكريم محمد الرافعي القزويني ، حققه عزيز الله العطاردي ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٧ .

١٩. التعاريف ، محمد المناوي ، تحقيق د. محمد الداية ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، دمشق .

٢٠. التعريفات ، الشريف علي الجرجاني ، تحقيق إبراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي.

٢١. التوحيد ، أبو منصور الماتريدي ، تحقيق د. فتح الله خليف ، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية .

٢٢. الثقات ، لابن حبان ، ط١ ، ١٩٧٥ ، دار الفكر ، بيروت .

٢٣. جامع الترمذي ، بتحقيق أحمد شاكر .

٢٤. الحلية لأبي نعيم الأصفهاني ، ط٤ ، دار الكتاب العربي ، بيروت .

٢٥. فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية ، محمد صالح الزركان ، دار الفكر ، بيروت .

٢٦. دلائل النبوة ، للبيهقي ، تحقيق قلعجي .

٢٧. الزهد ، لهناد بن السري ، تحقيق عبد الرحمن الفريوائي ، طبع في الكويت .

٢٨. سنن النسائي ، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي .

٢٩. سنن أبي داود ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد .

٣٠. سنن ابن ماجة ، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.

٣١. السنن ، عبد الله بن أحمد ، تحقيق القحطاني، دار ابن القيم ، الدمام ، ط١

٣٢. سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، مؤسسة الرسالة، ط١ ، ١٩٨٣.

٣٣. شرح النسفية، سعد الدين التفتازاني، حققه محمد عدنان درويش، راجعه الشيخ أديب الكلاس.

٣٤. شعب الإيمان، للإمام أحمد البيهقي ، بيروت .

٣٥. شرح المقاصد ، سعد الدين التفتازاني ، بتحقيق صالح موسى شرف ، عالم الكتب .

٣٦. شرح المواقف ، الشريف الجرجاني ، منشورات الشريف الرضي، ط٢، المطبعة أمير قم .

٣٧. صحيح ابن حبان ، تحقيق شعيب الأرناؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٣٨. صحيح البخاري ، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي .

٣٩. صحيح مسلم ، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي .

٤٠. الطبقات الكبرى ، لابن سعد ، دار صادر ، بيروت .

٤١. طبقات المفسرين ، عبد الرحمن السيوطي ، تحقيق علي محمد ، مكتبة وهبة ، القاهرة .

٤٢. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، طبعة عيسى الحلبي، ط١، ١٩٦٥.

٤٣. ظفر الأماني، محمد اللكنوي، تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية ،حلب .

٤٤. علل الحديث، لابن أبي حاتم الرازي، دار المعرفة ، بيروت .

٤٥. العظمة، لأبي الشيخ، تحقيق المباكفوري، دار العاصمة ، الرياض .

٤٦. غاية المرام، سيف الدين الآمدي، تحقيق حسن عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة .

٤٧. فتح الباري ، لابن حجر العسقلاني، طبعة المكتبة السلفية ، مصر .

٤٨. الفرق بين الفرق ، عبد القاهر البغدادي ، دار الآفاق الجديد ، ١٩٧٧.

٤٩. الكليات ، أبو البقاء الكفوي، تحقيق د. عدنان درويش و محمد المصري، مؤسسة الرسالة.

٥٠. لسان الميزان ، ابن حجر العسقلاني ، تحقيق دائر المعرفة النظامية/ الهند ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت .

٥١. مسند أحمد، الطبعة الميمنية.

٥٢. مسند البزار ، تحقيق د. محفوظ الرحمن زين الله ، مؤسسة علوم القرآن ، بيروت .

٥٣. المستدرك ، للحاكم ، مصوّرة بيروت عن الهندية.

٥٤. مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق الشيخ محمد عوامة، ط١، دار القلبة، ومؤسسة علوم القرآن.

٥٥. المعجم الكبير، للطبراني، تحقيق حمدي السلفي ، بيروت .

٥٦. المعجم الأوسط، للطبراني ، دار الحرمين القاهرة.

٥٧. المقاصد الحسنة، السخاوي ، تحقيق عبد الله بن الصديق الغماري ، دار الهجرة ، بيروت .

٥٨. مجمع الزوائد، الهيثمي، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ودار الريان ، القاهرة .

٥٩. المواقف ، عضد الدين الإيجي، تحقيق د.عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت.

٦٠. الملل والنحل، عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، دار الفكر.

٦١. المسامرة في شرح المسايرة، لابن أبي شريف، تحقيق حسن عبيد سنة ١٩٩٨.

٦٢. المطالب العالية من العلم الإلهي، فخر الدِّين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا،ط١ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ،١٩٨٧ .

٦٣. المعالم في أصول الدين ، فخر الدين الرازي ، تحقيق د. سميح دغيم ، دار البيان.

٦٤. مذاهب الإسلاميين ، عبد الرحمن بدوي ، دار العلم للملايين، ط١، سنة ١٩٧١.

٦٥. مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، لابن فضل الله العمري، تحقيق د.عصام عقلة و د.يوسف ياسين، مركز زايد للتراث والتاريخ.

٦٦. معجم المطبوعات، يوسف سركيس، دار صادر ، بيروت .

٦٧. مقالات الإسلاميين ، الأشعري ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، تحقيق هلموت ريتر .

٦٨. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، علي سامي النّشار ، ط٨ ، دار المعارف ، القاهرة .

٦٩. نهاية الإقدام ، عبد الكريم الشهرستاني ، حرره ألفرد جيوم.

٧٠. الوافي بالوفيات ، صلاح الدين الصفدي ، تحقيق الأرناؤط وتزكي مصطفى، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

٧١. وفيات الأعيان ، لابن خلكان ، تحقيق د. إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت .



قائمة المحتويات

الموضـــــوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة